IDEI
CONTEMPORANE

SCRIERI FILOZOFICE

HERBERT MARCUSE

EDITURA POLITICĂ

IDEI
CONTEMPORANE

HERBERT MARCUSE

SCRIERI FILOZOFICE

Studiu introductiv,
selecţia textelor şi îngrijirea ediţiei:
N. TERTULIAN

Traducere de:
ION HERDAN, SORIN VIERU,
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

1977
EDITURA POLITICĂ
Bucureşti

Coperta: VALENTINA BOROŞ

HERBERT MARCUSE — O BIOGRAFIE INTELECTUALĂ

S-au împlinit, anul trecut, cinci decenii de cînd a apărut prima lucrare înregistrată în bogata listă a scrierilor lui Herbert Marcuse: este vorba de o simplă bibliografie a operelor lui Schiller, întocmită pe baza utilizării unei biblioteci-Schiller numită *die Trämelsche Schiller-Bibliothek*. Lucrarea nu pare a avea vreo semnificație deosebită, de vreme ce nici unul dintre comentatorii operei lui Marcuse nu i-au acordat vreo atenție (este posibil să fie un simplu exercițiu universitar, destinat să îndeplinească o formalitate academică). Schiller, și în special *Scrisorile asupra educației estetice*, vor fi însă o prezență, deloc neglijabilă, în opera de mai tîrziu a gînditorului. Herbert Marcuse îl va evoca pe Schiller, atît în *Eros și Civilizație* cît și în conferința *Ideea de progres în lumina psihanalizei*, drept unul dintre principalii precursori ai unei civilizații non-represive, clădite pe suprimarea dualismului între simțuri și intelect și pe libera afirmare a tuturor facultăților umane (o societate construită pe principii estetice, în care liberul *joc* al aptitudinilor umane ar fi singura forță inspiratoare). Am amintit însă data de mai sus spre a evidenția, mai ales, vastitatea intervalului de timp în care se înscrie activitatea filozofică a lui Marcuse: chiar dacă am lua în considerație doar anul publicării primului său studiu mai important *Contribuții la o fenomenologie a materialismului istoric* (text apărut în *1928*, în numărul special dedicat de revista *Philosophische Hefte* scrierii lui Martin Heidegger *Sein und Zeit*), se poate spune, făcînd bilanțul unei aproape jumătăți de veac de travaliu filozofic intens, că Herbert Marcuse nu a rămas cu nimic dator secolului

său, ci dimpotrivă l-a marcat adînc, investindu-şi întreaga sa energie intelectuală în lupta pentru o cauză intelectuală şi socială căreia i s-a dedicat încă din tinereţe.

Categoriile fundamentale ale marxismului (mai exact: ale materialismului istoric) au stat aproape tot timpul în centrul reflecţiei sale filozofice. De la cel dintîi studiu filozofic, amintit anterior, care debutează cu exegeza unor concepte marxiste, folosind în special, dar nu exclusiv, *Ideologia germană* şi *Sfînta familie* ale lui Marx şi Engels, şi pînă la ultimele texte care ne stau la îndemînă: conferinţele din anii 1974—1975 reunite în volumul *Zeit-Messungen* (Măsurători ale timpului), apărut anul trecut la editura Suhrkamp din Frankfurt-am-Main, marxismul a fost placa turnantă în jurul căreia gravitează gîndirea lui Marcuse (despre natura cu totul particulară a utilizării conceptelor marxiste în scrierile sale vom avea ocazia să ne ocupăm pe larg). Era nevoie să facem răspicat, din capul locului, o asemenea precizare, deoarece prejudecăţile acumulate în jurul scrierilor lui Marcuse au pus adeseori în umbră un fenomen care ţine de domeniul evidenţei. Interesul pentru gîndirea lui Marx nu a fost însă niciodată, la Marcuse, unul pur teoretic: dimpotrivă, chiar de la început, gîndirea sa a vizat planul „acţiunii radicale"; nu o *philosophia perennis* a urmărit să elaboreze Herbert Marcuse, ci o „teorie critică" a vieţii sociale, cu o scadenţă inevitabilă *in politicis*. Ea a venit, printr-o explozie puţin previzibilă, în ultimii ani de la sfîrşitul deceniului al şaptelea; sălile uriaşe, umplute pînă la refuz, îndeosebi de tinerii contestatari, care îl urmăreau cu o atenţie încordată şi îl aclamau pe filozoful devenit subit simbolul teoretic al mişcării lor, au fost expresia materială extremă a unei dimensiuni perpetuu prezente în gîndirea lui Marcuse.

Să nu uităm că Herbert Marcuse, născut în 1898 la Berlin, dintr-o familie înstărită, s-a înscris încă din adolescenţă, la sfîrşitul primului război mondial, în partidul social-democrat german şi a făcut parte dintr-un consiliu al soldaţilor, creat în Berlinul anilor 1917—1918 după modelul sovietelor din Rusia. El a părăsit însă partidul în 1919, în semn de protest, imediat după asasinarea Rosei Luxemburg şi a lui Karl Liebknecht, dezgustat de revizionismul social-democraţiei şi de acţiunea

trădătoare a liderilor ei față de cauza proletariatului. Marcuse va mărturisi mult mai tîrziu, cu ocazia unei dezbateri la *Universitatea Liberă* din Berlin, că adversitatea față de politica de colaborare cu forțele „destructive și represive" nu l-a mai părăsit de atunci niciodată[1]. După eșecul revoluției germane din 1919, Marcuse s-a retras din activitatea politică și s-a consacrat studiilor de filozofie la universitățile din Berlin și Freiburg. Teza sa de doctorat (dizertația), susținută în 1923, are un subiect neașteptat: *Der Künstlerroman* (romanele în care artiștii joacă rolul de principali protagoniști), motiv pe care nu-l vom regăsi, ca obiect de interes particular, în activitatea sa ulterioară. La sfîrșitul deceniului al treilea, în 1929, după șase ani petrecuți la Berlin, el se reîntoarce la Freiburg, unde va studia cu Husserl și Heidegger, își va inaugura activitatea publicistică în paginile revistelor *Philosophische Hefte* a lui Maximilian Beck, *Die Gesellschaft* a lui Rudolf Hilferding și *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte*, iar în 1932 va susține ceea ce germanii numesc *die Habilitationsschrift* (adevărata teză de doctorat), sub conducerea lui Martin Heidegger; ea va deveni prima sa carte *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Ontologia lui Hegel și teoria istoricității), apărută în același an la editura Klostermann din Frankfurt.

Cînd se va scrie istoria marxismului din secolul nostru, ea va fi privită, sîntem siguri, drept unul din cele mai complicate și mai pasionante capitole din întreaga istorie a filozofiei. Se poate spune, considerînd lucrurile retrospectiv, că scena ei a fost teatrul unora dintre cele mai surprinzătoare itinerarii ideologice și al unor aventuri intelectuale unice (în sensul superior al cuvîntului), cunoscînd aliaje și conversiuni dintre cele mai revelatoare. Puterea de atracție a marxismului, sub impulsul

---

[1] Herbert Marcuse *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968, pag. 83—84. Informații despre biografia lui Marcuse pot fi găsite atît în cartea lui Martin Jay *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923—1950*, Boston, Toronto, Little, Brown and Company, 1973, pag. 28, 71 și urm., cît și în voluminoasa monografie a lui Jean-Michel Palmier *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1973, pag. 15 și urm.

unei evidenţe sociale constrîngătoare, s-a exercitat adeseori asupra unor gînditori formaţi la şcoala unor curente filozofice opuse. Este, pînă la un punct, cazul cîtorva din reprezentanţii proeminenţi ai şcolii de la Frankfurt: nu se poate ignora faptul că Max Horkheimer a fost încă din tinereţe (şi a rămas!) un admirator al operei lui Schopenhauer, înainte de a se nutri din opera lui Hegel şi Marx, că Adorno, consacrîndu-şi prima sa lucrare importantă unui aspect central al operei lui Kierkegaard, se va arăta receptiv la critica lui Kierkegaard împotriva sistemului hegelian, că Herbert Marcuse a fost iniţial, paralel cu interesul său viu pentru problematica marxismului, un discipol al lui Husserl şi mai ales al lui Heidegger. Sartre şi Merleau-Ponty vor fi, mai tîrziu, exemple analoage, conversiunea lor spre tezele materialismului istoric producîndu-se după ce trecuseră prin şcoala lui Husserl şi Heidegger (ceea ce va pune, în moduri diferite, o amprentă decisivă asupra întregului lor itinerar intelectual). S-au creat astfel situaţii teoretice aparent dintre cele mai paradoxale, prin coexistenţa în spaţiul aceluiaşi scris filozofic a unor orientări eterogene. Biografia intelectuală a lui Herbert Marcuse ni se pare tipică în această privinţă.

Este un motiv de interogaţie pentru toţi comentatorii operei sale, şi de inevitabilă uimire pentru iubitorii de coherenţă şi rigoare în articularea discursului filozofic, modul în care Marcuse a putut să „concilieze“ în primele sale texte voinţa de a promova o teorie marxistă a acţiunii sociale cu adeziunea la tezele fundamentale ale lui Heidegger din *Sein und Zeit* şi la conceptul de „istoricitate“ din *filozofia vieţii* a lui Wilhelm Dilthey. Spre a înţelege o asemenea fuziune sui generis, trebuie să ţinem seama că Marcuse aparţinea acelei generaţii a tinerilor de stînga care nutreau o aversiune declarată împotriva tendinţelor dominante în marxismul din perioada Internaţionalei a II-a: „naturalizarea“ vieţii sociale, prin tratarea legilor procesului social ca fiind cvasi-identice în acţiunea lor cu cele din cîmpul naturii, cultul *faptelor*, împotriva căruia se ridicase în frenezia sa revoluţionară încă tînărul Lukács, la începutul anilor douăzeci, invocînd faimoasa exclamaţie idealistă a lui Fichte: „desto schlimmer fur die Tatsachen“ (cu atît mai rău pentru

fapte), reducerea marxismului la o „sociologie științifică“, contrariau profund, prin inevitabila diminuare a rolului subiectivității revoluționare, la Kautsky ca și la Max Adler, elanul către acțiune radicală și practică transformatoare al generației căreia îi aparținea și Herbert Marcuse. Anti-naturalismul filozofic l-a condus pe tînărul Marcuse nu numai să pună pe primul plan al reflecțiilor sale conceptele de devenire *(Geschehen)* și istoricitate *(Geschichtlichkeit)*, dar și să-și caute punctul de sprijin într-un concept al ființei umane care făcea din emergența liberă a posibilităților și instituirea unei temporalități originare fundamentul său, în opoziție cu inerția existenței naturale, prinsă în rețeaua determinărilor obiective: conceptele heideggeriene, sinonime, de *Dasein* și *Existenz* (realitatea umană, concepută ca existență-în-lume, *In-der-Welt-Sein)*, în opoziție cu simpla existență-dată sau cu cea ustensilizată *(Vorhandenheit* și *Zuhandenheit)* l-au fascinat imediat pe Marcuse. Este un spectacol intelectual cît se poate de interesant să vezi cum, printr-o subtilă țesătură de *malentendu*-uri, năzuința către o acțiune socială radicală a unui tînăr intelectual de stînga credea să poată găsi în critica subiectului pur contemplativ-teoretic (în speță: a *cogito*-ului cartezian) și în situarea pe primul plan a subiectului „existențial“, cu toate rădăcinile implantate în-lume, din *Sein und Zeit* a lui Heidegger, o zonă de confluență a marxismului și heideggerianismului. Cînd Herbert Marcuse scria în 1928 că *Sein und Zeit* este o carte care „pare să însemne un punct de cotitură în istoria filozofiei: punctul în care filozofia burgheză se dizolvă pe sine dinăuntru și deschide drum liber către o știință «concretă» nouă“[1], este evident că opera lui Heidegger îi apărea ca o ruptură cu „teoricismul“ și raționalismul idealist al filozofiei burgheze clasice, în speță cu subiectul ei pur logic și cogitativ, și ca o redeschidere a contactului cu subiectul real, practic, „existențial“, promovat de Marx și reactualizat, în concepția sa, printr-o inițiativă filozofică

[1] Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, în volumul Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. 54.

radicală, de Heidegger. Seducţia exercitată de Dilthey se explică într-un mod asemănător. Întemeietorul *filozofiei vieţii* afirmase în mod programatic, mai ales în cartea sa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1905/1910), preţuită în mod deosebit de Marcuse, că preeminenţa subiectului pur teoretic al raţionalismului clasic trebuie curmată şi înlocuită prin unitatea între subiectul practic şi cel teoretic, între cel volitiv şi cel apetitiv, simbolizată de conceptul-cheie al filozofiei sale inovatoare: cel de *viaţă* (Leben). Oricine se poate întreba în mod legitim cum a putut Marcuse să postuleze cu atîta uşurinţă o fuziune firească între conceptul de *istoricitate* al lui Dilthey sau Heidegger şi cel al marxismului, cînd se ştie că Dilthey (şi în prelungirea lui directă Heidegger) au instituit o cezură radicală între cauzalitatea naturii şi devenirea istoriei, tăgăduindu-i celei dintîi orice drept de cetate în cîmpul istoricităţii şi revendicînd pentru cea de-a doua o auto-mişcare emancipată de constrîngerile şi imperativele şirurilor cauzale obiective (de aci faimoasa expulzare a „explicaţiei", *das Erklären*, ca metodă proprie exclusiv ştiinţelor naturii, din cîmpul ştiinţelor spiritului, unde ar domina *das Verstehen*, „comprehensiunea").

Există într-adevăr în studiul amintit al lui Marcuse un pasaj care nu poate să nu ne reţină atenţia în mod special. Autorul statuează o distincţie tranşantă între *natură* şi *istorie*, admiţînd posibilitatea unei ştiinţe dialectice a naturii doar în măsura în care natura este încorporată ca obiect al istoriei umane, dar negînd atributul dialecticităţii sau istoricităţii naturii în sine, independentă de conştiinţa umană (acum apare pentru prima oară şi polemica lui Marcuse cu conceptul de „dialectică a naturii", formulat de Engels). „Fizica matematică tratează obiectul ei făcînd într-adevăr abstracţie de orice istoricitate, şi poate să o facă în mod îndreptăţit, deoarece *fiinţa* naturii (das *Sein* der Natur) nu este istorică aşa cum este existenţa realităţii-umane (des Daseins). Natura *are* istorie, ea însă nu *este* istoric. Existenţa (realitatea-umană, das Dasein) *este* istorie"[1]. Eroarea pe care riscă să o comită aci Marcuse nu este nicidecum benignă şi

---

[1] *Ibid.*, p. 68—69.

problema istoricității sau anistoricității naturii nu este deloc insignifiantă pentru destinul gîndirii marxiste. Sub raportul observației neprevenite a faptelor apare clar că după teoria cosmogonică a lui Kant-Laplace şi cea a evoluţiei speciilor a lui Darwin, sau după descoperirile astrofizicii şi fizicii moderne, a vorbi despre caracterul anistoric al naturii („Natura... nu *este* istorie“) echivalează cu un contra-sens, sau pur şi simplu cu un neadevăr. Privită în contextul ei istoric, atitudinea lui Marcuse se explică prin convingerea sa că numai graţie de-naturalizării existenţei umane, prin instituirea unei frontiere abrupte între imperiul spaţialităţii cuantificabile a naturii şi emergenţa temporalității și istoricităţii odată cu apariția subiectului uman, se va pune capăt scientismului în înțelegerea marxismului și se va redeschide calea către instaurarea unei subiectivităţi revoluţionare. Heideggerianizarea marxismului se voia astfel la tînărul Marcuse, în mod paradoxal, un produs al activismului şi radicalismului său revoluționar. Ideea că istoricitatea existenţei umane nu poate fi înțeleasă fără a ţine seama de înrădăcinarea în adevărata ei preistorie, în istoricitatea naturii, că formele de *devenire* a naturii (mişcarea, interacţiunea, dispariția unor însușiri „inutile“ în favoarea altora „utile“ în cîmpul naturii animale etc.) se vor regăsi — într-o formă bineînțeles calitativ modificată, grație apariției conștiinței —, în istoricitatea vieții umane, nu a format obiectul unui examen serios din partea lui Herbert Marcuse. Teza identității între identitate și non-identitate în comparaţia dintre istoria naturii și istoria vieţii sociale i-a rămas străină. Adevărul este că aprehensiunea sa viza orice înțelegere pur categorial-teoretică a lumii, întemeiată, după exemplul ştiinţelor naturii, pe principiul cauzalității, deoarece ea ar fi legitimat, nici mai mult nici mai puţin, viziunea „burgheză“ asupra ființei umane, ca un simplu „lucru“ (un „subiect-obiect“), prins în rețeaua unei multiplicităţi de alte „lucruri“; conceptele de „viață“ al lui Dilthey și de „existență“ al lui Heidegger, prin instituirea unui antagonism polar între *istoricitatea* sau *existențialitatea* omului și obiectualitatea moartă a naturii, îi apăreau ca tot atîtea antidoturi împotriva unei înțelegeri „reificate“, de tip pur burghez, asupra ființei umane și ca tot atîtea

instrumente intelectuale pentru realizarea acelei „Durchbrechung der Verdinglichung“[1] (străpungeri a reificării) către care aspira frenezia sa activistă.

Începuturile filozofice ale lui Herbert Marcuse stau aşadar sub semnul unei originale conjuncţii a unor teze ale dialecticii marxiste cu modul de gîndire fenomenologic şi existenţialist. Contradicţiile societăţii capitalismului tardiv, cea între esenţa umană şi tipul ei de existenţă, între nivelul forţelor de producţie şi relaţiile de producţie existente, sînt indicate de pe acum cu o sagacitate care o prevesteşte direct pe cea de mai tîrziu. Reificarea generalizată a existenţei umane în condiţiile unui asemenea tip de societate este denunţată fără echivoc[2]; textul *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* se încheie cu un elogiu al acţiunii revoluţionare a proletariatului, ca singura cale de salvare a societăţii contemporane[3]. În acelaşi timp Marcuse interpretează eliberarea de sub imperiul reificării burgheze în termenii strict heideggerieni ai smulgerii din cîmpul existenţei *inautentice* (Verfallenheit) în favoarea instaurării celei *autentice*[4], adoptă conceptul heideggerian de „Geworfenheit“ (omul e o fiinţă azvîrlită în lume, unde îşi valorifică posibilităţile) ca o garanţie împotriva „libertăţii burgheze“ şi „determinismului burghez“[5] şi vede în conceptul lui Husserl de „intenţionalitate“ un punct de sprijin pentru afirmarea drepturilor subiectivităţii împotriva oricărui pozitivism naturalist. Fără îndoială, Marcuse era prea lucid ca să nu-şi dea seama de limitele

---

[1] Cf. ibid. pag. 82. Expresia va reveni frecvent: v. de pildă studiul *Zum Problem der Dialektik* (II) în revista *Die Gesellschaft*, 1931, p. 557 şi cartea despre Hegel *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, Klostermann, 1932, p. 291, 293 şi 304 (aci era însă folosită expresia „Durchbrechung der Vergegenständlichung“ — străpungerea obiectivării! —, sub influenţa directă a lui Hegel, care se va menţine şi în gîndirea de mai tîrziu a lui Marcuse).

[2] Cf. studiul *Ueber konkrete Philosophie*, apărut iniţial în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1929), trad. franceză în vol. „Philosophie et Révolution“, Paris, Denoël / Gonthier, 1967, p. 136 şi 140—141.

[3] *Op. cit.*, p. 83—84.

[4] *Ibid.*, p. 65.

[5] *Ibid.*, p. 60.

conceptului heideggerian de existență-umană (Dasein); el considera că puterea inovatoare a analiticii existenței umane întreprinse de Heidegger se oprește tocmai în pragul structurii *materiale* a vieții sociale, de care filozofia expusă în *Sein und Zeit* nu putea da cu nici un chip socoteală[1]. Era tocmai terenul în care s-ar fi afirmat suveranitatea deplină a materialismului istoric, singura teorie aptă să pună în valoare determinările multiple și contradicțiile vieții sociale. Totul se petrecea la tînărul Marcuse ca și cum teoria marxistă a vieții sociale, expusă prin categoriile materialismului istoric, ar fi avut nevoie de o întemeiere filozofică mai adîncă, într-o „antropologie existențială“ de tipul celei formulate de Heidegger, prin radicalizarea unor idei ale lui Dilthey, ca o garanție a puterii subiectului uman de a se institui în istorie drept factor de acțiune radicală (de aci și simpatia pentru conceptul heideggerian, cu rezonanță „decizionistă“, al „puterii de hotărîre“ — *Entschlossenheit*, pe care o descoperim în același text al lui Marcuse).

Ni se pare incontestabil că în viziunea filozofică inițială a lui Marcuse planul „rațiunii practice“ avea o preeminență categorică asupra celui al „rațiunii pure“ (cum se întîmplase cîndva și cu tînărul Hegel), că interesul pentru filozofie ca *theoria*, ca înțelegere a categoriilor existenței, era cu totul subordonat interesului pentru acțiunea ei „existențială“, ca factor de transformare a condiției umane. De aci și înclinația sa pronunțată pentru filozofiile de tip „existențial“, de la Kierkegaard și Dilthey la Heidegger, ca și iluzia sa că ar putea realiza un conjunct între asemenea doctrine și filozofia revoluționară a marxismului. Textul din 1929 *Despre filozofia concretă* este cît se poate de elocvent; autorul declara că îl interesează nu atît ideea „adevărului“ în sine, cît cea a „validității“ *(Geltung)*, cu alte cuvinte puterea de incidență a adevărului asupra existenței umane și sfîrșea printr-un elogiu al tipului de filozofie practicat de Kierkegaard: filozofia ca gest de subversiune existențială, provocatoare de „scandal“ sau de „credință“, zguduind conștiința umană și smulgînd-o certitudinilor „intemporale“ spre a o arunca în vîltoarea *hic et*

---

[1] *Ibid.*, p. 62.

nunc-ului istoric[1]. Nu trebuie însă să cădem în păcatul „agravării simptomului“: oricît interes ar fi arătat Marcuse unor asemenea direcţii de gîndire (şi el nu va rămîne fără ecou în dezvoltarea sa ulterioară), nervul inspirator al preocupărilor sale fiind elaborarea unei teorii revoluţionare a *vieţii sociale* în prelungirea tezelor lui Marx, era normal ca punctul de greutate al ideilor sale să devină treptat *dialectica*, înţeleasă ca singura teorie cuprinzătoare a realităţii în transformarea ei revoluţionară.

Cît de puternică era vocaţia sa pentru gîndirea dialectică se vede şi din *veto*-ul categoric pus încercării lui Max Adler de a kantianiza marxismul; ideea de a întemeia doctrina marxistă a vieţii sociale pe un sistem de categorii teoretice *a priori*, după modelul metodei transcendentale a lui Kant, trezea în Marcuse o energică împotrivire şi el îi opune analiza imanentă a *existenţei* sociale, bazată pe metoda dialectică, drept singura cale de descifrare a mecanismelor sociale. Este interesant însă că transcendentalizarea marxismului îl indispunea mai ales pe Marcuse deoarece, în ochii săi, ea ducea inevitabil la o congelare a vieţii sociale în tiparele unei înţelegeri pur contemplativ-teoretice şi la o „devalorizare a practicii radicale“[2]. Antipatia sa faţă de transformarea marxismului dintr-o „teorie a revoluţiei proletare“ într-o „sociologie ştiinţifică“ este şi aci limpede exprimată[3]. Gînditorii marxişti pe care îi celebra Marcuse erau cei care restauraseră dialectica în marile ei drepturi: Georg Lukács din *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Karl Korsch din *Marxismus und Philosophie* (lui Korsch îi dedică Marcuse un elogiu semnificativ în introducerea la textul său *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey*, publicat în *Die Gesellschaft*, 1931) şi Ernst Bloch din *Der Geist der Utopie*[4].

---

[1] Herbert Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, în vol. cit., p. 121—156. Textul a fost reprodus recent şi în volumul Herbert Marcuse / Alfred Schmidt *Existentialistische Marx-Interpretation*, ed. cit., p. 85—110.

[2] Herbert Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?* în *Die Gesellschaft*, 1930, p. 328.

[3] *Ibid.*

[4] O mărturie precisă poate fi găsită în cuvintele introductive ale conferinţei rostite de Marcuse la Korcula în 1968, cu prilejul unui congres al filozofilor dedicat operei

Drumul spre veritabila asimilare a dialecticii nu a fost însă cîtuși de puțin unul rectiliniu. Se ivește din nou întrebarea legitimă cum putea fi conciliată admirația pentru Heidegger și Kierkegaard, gînditori situați prin întreaga lor orientare la antipodul lui Hegel (al doilea fiind chiar cel mai ilustru adversar al hegelianismului în secolul trecut) cu îmbrățișarea fără rezerve a metodei dialectice, glorificată de Marcuse în diversele ei forme, de la Platon la Hegel și Marx? Nu mai puțin problematică, ridicînd grave și îndreptățite semne de întrebare, este și fuziunea Dilthey-Hegel, preconizată în primele texte ale lui Marcuse, culminînd cu cartea *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* din 1932. S-ar spune că, în cazul din urmă, fuziunea are un aspect mai puțin contrariant și paradoxal, dacă ne gîndim la faptul că Dilthey este autorul unei celebre cărți dedicate tînărului Hegel: *Die Jugendgeschichte Hegels*[1] (1905—1906), lucrare care a exercitat o covîrșitoare influență asupra întregului neo-hegelianism din deceniile următoare. Aci atingem o problemă complicată, pe care nici una dintre cărțile de sinteză dedicate școlii de la Frankfurt și operei lui Marcuse (din cele pe care le cunoaștem), nu a rezolvat-o în mod satisfăcător: cea a relației cu neo-hegelianismul[2].

———

lui Marx: „Mă bucur și sînt mîndru că pot vorbi astăzi în prezența lui Ernst Bloch, a cărui operă *Spiritul Utopiei*, apărută cu peste patruzeci de ani în urmă, a influențat cel puțin generația mea și a arătat cît de realiste pot fi conceptele utopice, cît de strîns legate cu acțiunea, cu practica" (cf. textul „Libertate și Necesitate. Considerații pentru o nouă determinare a lor", în vol. „*Marx und die Revolution*", 1970, Frankfurt am Main, Suhrkamp. p. 12).

[1] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV Band, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Leipzig und Berlin 1921, Verlag von B.G. Teubner.

[2] Ne referim deopotrivă la lucrarea lui G.E. Rusconi *La teoria critica della società*, Bologna, il Mulino, 1968, cît și la excelenta *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay. Jean-Michel Palmier, în *Marcuse et la nouvelle gauche*, nu și-a dat osteneala să analizeze primele texte ale lui Marcuse, lucru care nu se poate spune despre ceilalți doi comentatori (în special Rusconi a făcut o descriere conștiincioasă și pertinentă a lor, fără însă a aborda frontal problema semnalată de noi mai sus).

„Renaşterea lui Hegel", promovată în Germania de curentul neo-hegelian, inaugurată de studiile lui J. Ebbinghaus *Relativer und absoluter Idealismus* şi Windelband *Die Erneuerung des Hegelianismus*, ambele din 1910, şi prelungită apoi de masivele lucrări ale lui R. Kroner şi H. Glockner în deceniile de după primul război mondial, s-a distins prin cîteva particularităţi, denunţate cu extremă vigoare de Georg Lukács în capitolul dedicat neo-hegelianismului din cartea sa *Distrugerea Raţiunii* (1954): instituirea unui raport de filiaţie directă între opera lui Kant şi cea a lui Hegel, deci o tendinţă de „kantianizare" a hegelianismului şi, implicit, de obnubilare a inovaţiilor radicale aduse cu sine de opera lui Hegel; interpretarea categoriilor principale ale dialecticii lui Hegel prin prisma conceptului fundamental al lui Dilthey — *das Leben* (viaţa) —, ceea ce echivala cu o silnică integrare a operei lui Hegel în şirul filozofiilor romantice ale vieţii (de pildă nivelarea artificială a antagonismelor între Hegel şi Schleiermacher, Jacobi sau Schelling); elogiul programatic al *tînărului* Hegel, cel care ar fi fost însufleţit încă de un „mistic panteism", spre a folosi formula lui Dilthey (categoric infirmată de Lukács), în opoziţie cu *maturul* Hegel, care ar fi sacrificat treptat inspiraţia sa genuină pe altarul „panlogismului" etc. Ar fi absurd să tăgăduim faptul evident că prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse poartă sigiliul unor trăsături ale curentului neo-hegelian. Ni se pare însă în acelaşi timp limpede că, dacă o privim în contextul istoric al *devenirii* lui Marcuse (atît al scrierilor sale anterioare din *Die Gesellschaft* cît şi al operelor ulterioare), asimilarea ei — în spiritul celei efectuate de Lukács în capitolul din *Distrugerea Raţiunii*[1] — cu o operă tipică a direcţiei neo-hegeliene, adăugîndu-se circumstanţa agravantă a heideggerianismului, este destinată, prin absenţa unor nuanţe importante, să rămînă nesatisfăcătoare. Ceea ce ne interesează aci, de fapt, nu este atît cartea despre Hegel, cît *ansamblul* primei perioade din activitatea lui Marcuse, a cărei justă caracterizare este menită să ducă la o judecată echitabilă şi asupra evolu-

---

[1] Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1955, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 448.

ţiei sale ulterioare. Spre a marca situaţia particulară a lui Marcuse în raport cu orientările dominante ale neo-hegelianismului este suficient să atragem atenţia asupra unui fapt prea puţin preţuit şi valorificat pînă acum din unghiul de vedere al problemei amintite: prima confruntare explicită cu problemele dialecticii i-a fost prilejuită lui Marcuse de o severă analiză critică a uneia dintre cărţile reprezentative ale curentului neo-hegelian, lucrarea în două volume a lui Siegfried Marck *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (*Dialectica în filozofia prezentului*, vol. I 1929, vol. II 1931)[1]. Polemica este cu atît mai revelatoare cu cît Marck aparţinea ramurii de stînga a curentului neo-hegelian (era un social-democrat) şi în centrul discuţiei Marcuse va situa problema izvoarelor hegeliene ale dialecticii lui Marx. Siegfried Marck era un elev al lui Cassirer şi Richard Hönigswald, aparţinea deci prin formaţie, ca şi alţi neo-hegelieni, liniei de gîndire a neo-kantianismului. Nu va fi deci o surpriză să constatăm că lucrarea sa urmărea de fapt să supună dialectica hegeliană unei ample acţiuni de revizuire, restrîngîndu-i considerabil sfera de acţiune; opunînd „dialecticii speculative“ a lui Hegel propria sa „dialectică critică“, Siegfried Marck nu submina atît laturile efectiv vulnerabile ale gîndirii hegeliene, cît tocmai principiile ei nodale, cu o funcţie prin excelenţă critică şi revoluţionară. Cîtă dreptate avea Lukács să vadă în tendinţa de kantianizare a hegelianismului un semn distinctiv al curentului neo-hegelian, se poate vedea din teza centrală a lui Marck: conceptul fundamental al *contradicţiei dialectice* era redus la sfera pur epistemologică a tensiunii între „eu“ şi „este“ (das Ich şi das Ist) răpindu-i-se, în numele „conştiinţei finite“, considerată ca supremă instanţă a „dialecticii critice“, tocmai universalitatea ontologică; orice transgresare a planului strict cognitiv era considerată de Marck o recrudescenţă a vechii „dialectici speculative“, şi faimoasa idee hegeliană a „deliru-

---

[1] Studiul lui Marcuse a apărut în două etape: prima parte *Zum Problem der Dialektik* I, a apărut în *Die Gesellschaft* VII, 1 (1930), fiind dedicată volumului întîi al cărţii lui Marck, iar cea de-a doua: *Zum Problem der Dialektik* II, cu un an mai tîrziu, tot în *Die Gesellschaft* (VIII, 9, 1931), ca un comentariu la cel de-al doilea volum.

lui baccantic" al conceptelor dialectice, formulată în „Fenomenologia Spiritului", era stigmatizată fără menajamente drept un „joc lipsit de sens"[1]. Herbert Marcuse a intuit imediat inacceptabilitatea demersului de gîndire al lui Marck și primejdiile pe care le implica pentru valorificarea marxistă a dialecticii lui Hegel.

Ridicîndu-se împotriva înțelegerii restrictive a conceptului de dialectică, redus la o simplă tensiune între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut, punînd la contribuţie, pentru a anihila punctul de vedere al lui Marck, tezele lui Platon şi Hegel, Herbert Marcuse va demonstra că mişcarea şi contradicţia, inclusiv procesul negaţiei şi al conservării prin depăşire a lucrului negat (Aufhebung), sînt proprietăţi universale ale existenței umane, sintetizate în conceptul de *istoricitate.* Anti-gnoseologismul ferm şi proiectarea dialecticii, înțeleasă ca istoricitate, în spaţiul vast al ontologiei (cel al existenţei ca existenţă), îl determină pe Marcuse să reabiliteze fără șovăire, împotriva îngustului „criticism dialectic" al lui Marck, tocmai ceea ce neo-hegelianul, de origine neo-kantiană, denunțase la Hegel ca fiind „metafizică": „Poate că premisele istorico-problematice decisive ale dialecticii se află tocmai în ceea ce *duce dincolo* de sfera activității cognitive (des erkennenden Denkens) — în «metafizică»!"[2] — scria Marcuse, răsturnînd polemic perspectiva lui Marck. Intenţia sa fundamentală era de a întemeia conceptul de istoricitate pe o înţelegere omnilaterală, atotcuprinzătoare a raporturilor între fiinţa umană și existenţă, depăşind planul strict cognitiv, pentru a include bogăția de determinări a activității practice, de stăpînire, apropriere și metamorfozare a lumii, de la actele pur vitale și pînă la sfera celor morale.

Tocmai aci se produce confluenţa între lectura lui Hegel, propusă de Marcuse și concretizată mai ales în cartea sa *Ontologia lui Hegel și teoria istoricității*, și deplina adeziune la conceptul de „viaţă" al lui Dilthey. Năzuința sa primordială era de a repune în drepturile sale plenare un Hegel genuin, cel din „Feno-

---

[1] Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1931, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 93.
[2] *Zum Problem der Dialektik* I, loc. cit., p. 549.

menologia Spiritului“, şi, pînă la un punct, din „Logică“: noţiunile de „conştiinţă-de-sine“ (Selbstbewusstsein) şi de transformare a „substanţei“ în „subiect“, cardinale în gîndirea hegeliană, însemnau pentru Marcuse ruptura definitivă cu înţelegerea relaţiei subiect-obiect ca o confruntare a două realităţi autonome, aflate într-un static raport de transcendenţă una faţă de cealaltă, şi instituirea între ele a unui complex raport dinamic, de interpătrundere şi osmoză perpetuă, în care acţiunea şi gîndirea, raţiunea practică şi cea teoretică, sînt indisociabile. Conceptele de *devenire* şi *istoricitate* sînt expresia superlativă a unui asemenea raport. Fără a tăgădui, ci dimpotrivă, că „originara activitate sintetică“ a conştiinţei, postulată de Kant, reprezintă punctul de pornire al meditaţiilor hegeliene, autorul tezei despre Hegel se va strădui să demonstreze că punerea pe primul plan a caracterului de „faptă“ (das Thun) şi de „operă“ al autoconştiinţei, de producere neîntreruptă a „lucrului“ (der Sache) prin „acţiunea luminată de conştiinţă“ (das wissende Handeln), cu energica valorificare consecutivă a „imperiului acţiunii etice“ (das Reich der Sittlichkeit) *alături* de „imperiul gîndirii“, reprezintă marea noutate a gîndirii hegeliene. Nimeni, de la Aristotel încoace, nu ar mai fi pus în valoare cu o asemenea forţă caracterul de *energeia* al existenţei. Impresia pe care o lasă astăzi prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse este desigur contradictorie. Făcînd abstracţie pentru o clipă de intenţiile ei filozofice ultime şi anume stabilirea unei filiaţii directe între conceptele de istoricitate la Dilthey şi Hegel (ceea ce va determina judecata atît de severă a lui Lukács din „Distrugerea Raţiunii“), nu avem dreptul să ignorăm *nucleul pozitiv* al cărţii, care se va menţine ca o ereditate valabilă în evoluţia ulterioară a gînditorului. Incursiunea în adîncurile „Logicii“ şi „Fenomenologiei Spiritului“ lui Hegel îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală, cu o sagacitate şi o acuitate incontestabile, o serie întreagă de categorii centrale ale dialecticii hegeliene, reconstituite pe fondul rupturii cu „filozofia reflexiunii“ a lui Kant şi Fichte. Este vorba de raportul complex între fenomen şi esenţă, caracterul dinamic şi istoric al esenţelor, amestecul inextricabil între „finitudine“ şi „infinit“ în devenirea lucrurilor, cu coro-

larul: *negativitatea* este o însușire inerentă a oricărei determinări (orice fenomen este definit în devenirea lui, deci prin raportarea la posibilitatea de a deveni *altceva*), non-coincidența între existența *nemijlocită* și existența *in sine* a lucrurilor — mai exact, dialectica între *actualitas* și *potentia* (Mächtigkeit), între starea imediată și multitudinea posibilităților latente —, auto-mișcarea subiectului ca devenire-altul-decît-sine și reîntoarcerea la sine, caracterizarea activității lui ca o dublă mișcare de „des-obiectivare" și „obiectivare" a lucrurilor („die gegenständlich gewordene Entgegenständlichung") etc. etc.[1] Un asemenea amplu proces de incubație al categoriilor dialecticii în gîndirea lui Marcuse nu va rămîne fără efecte considerabile în procesul său de interpretare a operei lui Marx: la un an după încheierea lucrării sale despre Hegel (isprăvită în 1931 și susținută ca *Habilitationsschrift* cu Heidegger în 1932), apar pentru prima oară *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx în seria de opere complete cunoscută sub numele de MEGA (Marx-Engels Gesamt-Ausgabe) și Herbert Marcuse va fi printre cei dintîi care au sesizat însemnătatea lor covîrșitoare pentru justa înțelegere a marxismului, consacrîndu-le imediat o remarcabilă exegeză într-un studiu din revista *Die Gesellschaft*[2].

Fără îndoială, pînă la apariția acestui studiu, eterogenitatea straturilor filozofice care se juxtapuneau în gîndirea lui Marcuse era o realitate incontestabilă și influența lui Dilthey și Heidegger rămînea evidentă. Teza despre Hegel se deschidea cu un omagiu integral adus lui Heidegger, cartea alesese drept perspectivă centrală pentru interpretarea operei lui Hegel, după exemplul unor neo-hegelieni cunoscuți ca Richard Kroner și Hermann Glockner, conceptul de „viață" al lui Dilthey (re-

---

[1] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Zweite Auflage, 1968, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 63, 77, 78, 82, 95, 104 278, 317 — 323 etc.

[2] *„Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus"* (*Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric*), apărut mai întîi în *Die Gesellschaft* 7/IX, Berlin 1932 și reprodus în volumul „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft", Suhrkamp Verlag, 1969, p. 7—54. Vezi și volumul de față, p. 85.

valorificat la Hegel, sub imboldul lui Dilthey) și se încheia cu o apologie a lui Dilthey, considerat ca legitimul continuator al ideii hegeliene de istoricitate. Oricîtă înțelegere am avea pentru credința lui Marcuse că, prin intermediul lui Dilthey şi Heidegger, ar fi putut regăsi calea de acces către adevărata concretitudine a relației subiect-obiect, instituită de Hegel şi pusă pe adevăratele ei baze de Marx (cum a recunoscut Marcuse de la început), ea ni se va dezvălui a se întemeia pînă la urmă pe un grav contra-sens. Simplul fapt că Dilthey, ca şi mai tîrziu Heidegger, vor concepe istoricitatea ca generată în mod exclusiv de emergența subiectivității în lume, expulzînd cauzalitatea obiectivă din sfera factorilor constitutivi ai istoricităţii, aruncînd natura, privită în autonomia ei ontică, în zona an-istoricității sau extra-istoricității şi subiectivizînd astfel, în mod radical, relația subiect-obiect, prin conceptul de „viaţă" la Dilthey şi de „realitate-umană" — *Dasein* — la Heidegger, este de natură să ne dea măsura incompatibilității celor două linii de gîndire. Cheia fuziunii hibride întreprinse de tînărul Marcuse o oferă, printre altele, cîteva pasagii revelatoare din polemica sa cu S. Marck, în primele studii dedicate dialecticii. Se știe că unul din principalele puncte litigioase ale influentei cărți *Istoria și conștiința de clasă*, tipărită de Georg Lukács în 1923, a fost tăgăduirea ideii de „dialectică a naturii", în polemică explicită cu teza lui Engels. Este de asemenea necesar să reamintim că începînd cu anii 1930—31 Lukács şi-a revizuit în mod categoric poziția şi pînă la sfîrşitul vieții sale nu a încetat să denunțe în mod repetat, ca pe o eroare, atitudinea sa anti-engelsiană şi să afirme însemnătatea capitală a ideii de „dialectică a naturii" pentru o interpretare corectă a marxismului. În cartea sa din 1929, Siegfried Marck punea la îndoială justeţea tezei susţinute de Lukács în lucrarea sa de tinerețe[1]. Herbert Marcuse îşi exprima însă acordul deplin cu polemica anti-engelsiană a tînărului Lukács, dezavua ideea de „dialectică a naturii" şi radicaliza distincţia între natură ca obiect „fizico-matematic", situată după convingerea sa în planul anistoricității, și zona de activitate a ființei umane, cea care

---

[1] S. Marck, op. cit., vol. I, p. 131.

ar inaugura cu apariţia ei dimensiunea istoricităţii[1]. (Este poziţia pe care o vom regăsi intactă cu cîteva decenii mai tîrziu şi la Sartre, în *Materialisme et révolution* ca şi în *Critique de la Raison Dialectique*, reminiscenţă deopotrivă a ideilor formulate de Heidegger în *Sein und Zeit*[2].) Problema are o importanţă teoretică, după părerea noastră, considerabilă. Nu atît problema existenţei sau inexistenţei dialecticii în natură este aci în joc, cît faptul că fără recunoaşterea explicită a autonomiei existenţiale a naturii, ca o realitate în sine, independentă de societate, şi fără a studia proprietăţile ei obiective, inclusiv specifica ei istoricitate, nu este cu putinţă să înţelegem cu adevărat nici natura vieţii sociale, care se constituie tocmai prin „schimbul de substanţe" cu natura („der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur" după formula lui Marx) şi nici raţionalitatea ei, care în afara înrădăcinării în „obiectivitatea ontologică a naturii în sine" (Lukács) nu mai este cu adevărat comprehensibilă. Implicaţiile ontologice şi epistemologice ale chestiunii ni se par evidente: este vorba tocmai de prioritatea ontologică a obiectului în relaţia subiect-obiect. Spre deosebire de Lukács, care a înţeles cu timpul eroarea sa de tinereţe, atribuind-o fidelităţii filozofice faţă de teza idealistă hegeliană a *identităţii subiect-obiect*, Herbert Marcuse şi-a menţinut pînă tîrziu opţiunea sa negativă faţă de ideea unei „dialectici a naturii", ca şi faţă de „realismul naturalist primar" al conceptului de reflectare, în forma expusă de Lenin în „Materialism şi Empiriocriticism" (pe alte planuri, în special cel al interpretării dialecticii şi al relaţiei teorie-practică în strategia revoluţionară, Marcuse va mărturisi o admiraţie constantă pentru Lenin). Linia de demarcaţie între Lukács şi Marcuse va rămîne, *în acest punct*, tranşantă şi distanţa între opţiunile lor neînlăturată.

Revenind la scrierile din prima fază a activităţii lui Marcuse, ni se pare că tocmai subaprecierea ponderii decisive a ideii de cauzalitate obiectivă, strîns legată de

---

[1] *Zum Problem der Dialektik I*, loc. cit., p. 27.

[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. Auflage, 1941, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., p. 63 şi urm. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Tome I, Paris, 1960, Gallimard, p. 123 şi urm.

recunoaşterea autonomiei ontice şi a caracterului istoric al naturii, l-a condus să îmbrăţişeze cu atîta facilitate dualismul abrupt instituit de Dilthey între ştiinţele naturii, cu metode exclusiv *cauzale*, şi ştiinţele spiritului, caracterizate exclusiv prin metoda „comprehensiunii" (Verstehen)[1], să accepte radicalizarea distincţiei între *natură* şi *istorie*, practicată de Heidegger pe urmele dualităţii între *ontic* şi *istoric*, cultivate de contele Yorck, bunul prieten al lui Dilthey, şi să adere în fine, fără a trăda vreo rezervă, la celebra teză idealistă hegeliană a retroversiunii „substanţei" în „subiect" (deci: identitatea obiect-subiect) din „Fenomenologia Spiritului" (ne referim aci mai ales la primele texte şi la prima carte despre Hegel). Judecata drastică a lui Lukács la adresa cărţii *Ontologia lui Hegel şi teoria istoricităţii*, formulată în „Distrugerea Raţiunii", nu ni se pare aşadar lipsită de orice temei: o interpretare a lui Hegel prin prismă diltheyiană şi heideggeriană risca inevitabil să diminueze tocmai caracterele de *obiectivitate* şi *raţionalitate profundă* ale logicii dialectice hegeliene, înclinînd balanţa către subiectivismul implicat atît de conceptul de „viaţă" al lui Dilthey cît şi de cel de „temporalitate" al lui Heidegger. Rămîne dealtfel pentru noi o enigmă cum a alunecat cu atîta uşurinţă autorul cărţii despre Hegel, dedicate lui Heidegger, peste *polemica explicită* a lui Heidegger cu Hegel, în partea finală din *Sein und Zeit*, acolo unde concepţia *obiectivă* asupra timpului, afirmată de Hegel, este stigmatizată de Heidegger ca aparţinînd ideii „vulgare" despre timp, în opoziţie cu cea a *temporalităţii autentice*, instituită de el însuşi, pe urmele lui Yorck şi Dilthey[2]. Există de asemenea în prima carte despre Hegel a lui Marcuse nu doar tendinţa de a opune glorificatelor opere de tinereţe ale lui Hegel scrieri de maturitate ca „Filozofia Dreptului" sau „Prelegerile de filozofie a istoriei", dar de a insinua chiar o cezură între „Fenomenologia Spiritului", cea în care „deplina concreteţe nemutilată a vieţii" s-ar menţine intactă, şi „Logica", unde „conceptualizarea" şi-ar afirma preeminenţa

---

[1] Herbert Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey*, în *Die Gesellschaft*, VIII, p. 350—367.

[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 397—436.

asupra pulsiunii genuine a vieții[1]. Intransigența lui Lukács era dictată de aprehensiunea legitimă că prin diltheyanizarea lui Hegel antagonismul între profunda raționalitate a dialecticii hegeliene și curentele iraționaliste moderne va fi escamotat și marile cuceriri ale hegelianismului vor fi sacrificate. Dacă am vorbit despre impresia contradictorie pe care ne-a lăsat-o scrierea lui Marcuse, este pentru că ne-am arătat sensibili nu atît (sau nu doar) la implicațiile negative ale fuziunii Dilthey-Hegel (cum a făcut-o Lukács, fără însă a cunoaște ansamblul scrierilor lui Marcuse din acea perioadă și orientarea lor către raporturile Hegel-Marx), cît la potențialul considerabil de *autentică gîndire dialectică* acumulat în carte, cel care îi deschidea autorului calea către valorificarea plenară a gîndirii tînărului Marx.

Evenimentele s-au precipitat însă vertiginos în acei „ani decisivi" (spre a folosi titlul ultimei cărți a lui Oswald Spengler) de la începutul deceniului al patrulea. Ne putem imagina surpriza și consternarea cu care proaspătul doctor în filozofie al universității din Freiburg, intelectual cu o orientare radicală de stînga, a asistat la „politizarea" crescîndă spre dreapta a maestrului său, Martin Heidegger (într-un interviu apărut postum, în iunie 1976, Heidegger a încercat să se disculpe, nu fără a recunoaște erorile regretabile comise în 1933). Ca urmare a înstrăinării survenite în raporturile lor, proiectul de a dobîndi un post de asistent pe lîngă Heidegger este abandonat și Marcuse părăsește Freiburgul în 1932 spre a descinde la Frankfurt, unde, prin intermediul unei recomandări a lui Husserl către *Kurator*-ul universității din Frankfurt, se atașează de Max Horkheimer și devine unul din principalii colaboratori ai *Institutului pentru cercetarea socială*, centrul de iradiere al *Școlii de la Frankfurt*[2]. Dramaticele evenimente ale timpului nu puteau să nu-i pună lui Herbert Marcuse grave probleme de conștiință teoretică. El era silit să constate că atît „filozofia vieții" cît și „existențialismul" ajunseseră să nutrească curentele politice

---

[1] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, ed. cit., p. 331.
[2] Martin Jay, op. cit., p. 28.

cele mai retrograde, furnizîndu-le chiar adeseori principalele instrumente teoretice. Cum se concilia în conştiinţa sa vechea admiraţie pentru întemeietorul *filozofiei vieţii*, Wilhelm Dilthey, şi pentru promotorul „analiticii existenţiale", Martin Heidegger, cu spectacolul care se desfăşura în faţa ochilor săi: sloganurile teoretice ale contra-revoluţiei naziste se inspirau direct, desigur vulgarizîndu-le prin brutala politizare, din axiomele *Lebensphilosophie*-i (cultul „vieţii" şi al „acţiunii" în opoziţie cu mortificanta *raţiune)* iar „realitatea-umană" autentică (das eigentliche *Dasein)* a lui Heidegger devenise, în cuvîntările din 1933 ale autorului lui *Sein und Zeit*[1], apologia *Dasein*-ului germanic şi a încarnării lui în persoana Führerului? Se deschide aci în faţa noastră o problemă gravă şi pasionantă, cu implicaţii considerabile pentru istoria filozofică a ultimului secol. Studiul tipărit în 1934 de Herbert Marcuse în *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista grupului cunoscut mai tîrziu sub numele „Şcoala de la Frankfurt", cu titlul „Lupta împotriva liberalismului în concepţia totalitară a statului"[2], ni-l arată pe autorul său dezvăluind cu o ascuţime şi o perspicacitate într-adevăr admirabile consecinţele politice funeste ale anti-logocentrismului şi anti-raţionalismului din diversele curente filozofice germanice ale timpului. Marcuse scotea la iveală legătura interioară între orgiasticul cult al „vieţii" din scrierile unui Klages sau Spengler, „naturalismul iraţionalist", „universalismul" sinonim cu totalitarismul anti-liberal şi anti-individualist sau existenţialismul politic şi dezlănţuirea de violenţă primară şi acţiune „eroică" a extremei drepte. Era aci, cum s-a mai observat[3], o anticipare directă a vastului proces întreprins, cu două decenii mai tîrziu, împotriva întregului iraţionalism modern, de la Schelling cel tardiv la Hitler, de către Georg Lukács în *Distrugerea Raţiunii*. Există însă nuanţe deosebitoare importante între pozi-

---

[1] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962.

[2] Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* în vol. „Kultur und Gesellschaft", I, 1956, Suhrkamp Verlag, p. 17—55.

[3] G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, ed. cit., p. 321.

ția lui Marcuse și cea a lui Lukács. Confruntat cu implicațiile social-politice ale unor curente filozofice, care formau o parte esențială a proaspătului său trecut, Herbert Marcuse se va strădui să disocieze „autentica filozofie a vieții", cea a lui Dilthey şi Nietzsche, de degringolada catastrofală suferită de ea în gîndirea urmașilor, după cum va încerca să reafirme valoarea inovatoare a cărții lui Heidegger *Sein und Zeit* (1927), în opoziție cu „regresiunea" (der Rückschlag) pe care ar fi cunoscut-o poziția autorului ei în anii următori, culminînd cu adeziunea la național-socialism[1]. „Nu există o concepție nevinovată asupra lumii", scrisese programatic Lukács în mult controversata sa carte, și a căutat să demonstreze, cu o putere de argumentare şi o logică a persuasiunii incontestabile, că nici vitalismul lui Nietzsche, nici devalorizarea ideii de explicație cauzală şi subiectivizarea consecutivă a ideii de „viață" pînă la simpla identificare cu „trăirea" (das Erlebnis) din filozofia lui Dilthey, nici exasperarea opoziției între „eul" existenței autentice (Jemeinigkeit) și inautenticitatea degradantă a existenței „publice" (die Öffentlichkeit) din filozofia inițială a lui Heidegger nu pot fi considerate atitudini filozofice *inocente:* fără a-i identifica nici o clipă cu vulgarii lor succesori, teoreticienii direcți ai nazismului de speța lui Alfred Baeumler, E. Krieck sau Alfred Rosenberg, el a considerat că anti-raționalismul lor însemna în același timp o funestă ruptură cu marea tradiție raționalist-dialectică a filozofiei clasice germane și crearea progresivă a climatului intelectual din care avea să se nutrească şi militantul iraționalism politic de mai tîrziu. Herbert Marcuse, consecvent cu premisele inițiale ale propriei sale gîndiri, a adoptat o poziție mai nuanțată și mai moderată. Era însă ea şi mai îndreptățită și mai convingătoare decît cea radicală şi intransigentă a lui Lukács? Marcuse continua, de pildă, să apere, în studiul său din 1934, ideea că existențialismul filozofic al lui Heidegger din *Sein und Zeit* a însemnat un progres către cucerirea „concreteței depline a subiectului istoric", zdruncinînd dominația subiectului „logic" abstract, instituită în filozofie de la

---

[1] Herbert Marcuse, op. cit., p. 18—19 și 45—46.

Descartes la Husserl sub forma hegemoniei lui „ego cogito"[1]. Evidența faptelor îl constrîngea *în același timp* să constate că prin *absența programatică* a oricărui *conținut social determinat*, „existențialele" lui Heidegger, inclusiv conceptele de „decizie fermă" (Entschlossenheit), „libertate" sau „responsabilitate", în care Marcuse fusese tentat să vadă o continuitate cu marea tradiție libertară a kantianismului[2], putuseră să fie convertite, prin *degradare și autoînjosire* (datorită nucleului lor *irațional!*), într-o antropologie „existențială" de dreapta, culminînd cu elogiul „acțiunii" pentru „acțiune" și al „omului eroic" al nazismului[3]. Sub presiunea propriei sale analize, Herbert Marcuse ajunge să descopere cu o vigoare crescîndă și *reversul* acelei critici a *logismului* și *raționalismului* sau a vechii *filozofii transcendentale* kantiene[4], pe care el o prețuise, la Dilthey și Heidegger, ca o cale de acces către cucerirea unei *philosophia practica universalis*, de tipul celei încarnate de Marx: el înțelege progresiv că tocmai emanciparea practicității și existențialității de o adevărată întemeiere rațională separa în mod radical „filozofia vieții" sau „existențialismul" de marea tradiție a filozofiei clasice

---

[1] *Ibid.*, pag. 45.

[2] *Ibid.*, pag. 51—52.

[3] *Ibid.*, pag. 47—48. Lukács nu a susținut dealtfel, nici el, vreo clipă, că „existențialele" lui Heidegger, saturate de atîtea conotații negative (grija, angoasa, existența-către-moarte etc.), ar fi fost expresia unei stări de spirit *fascizante.* El a făcut dimpotrivă o apropiere între quietismul lui Schopenhauer, prin definiție anti-progresist și anti-raționalist, și a-socialitatea „ipseității" heideggeriene: ambele filozofii, pe trepte diferite de dezvoltare istorică, au exprimat o pesimistă devalorizare a istoriei reale, ceea ce ar situa filozofia lui Heidegger din *Sein und Zeit* ca expresia mai curînd a epocii *pre-fasciste* (deznădejdea, „pierderea în lume", sînt stări de spirit tipice unei asemenea perioade); după cum însă pesimismul lui Schopenhauer a putut fi *convertit* de Nietzsche într-un activism voluntarist, cel al lui Heidegger ar fi *pregătit* terenul prielnic activismului fascizant de mai tîrziu, care a exploatat demagogic tocmai stările de deznădejde și insecuritate (Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955, p. 401—402).

[4] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, pag. 330.

germane, ascundea în ea virusul discreditării marelui concept aristotelic al omului ca *animal rationale* şi făcea posibilă convertirea lor în instrumente ale activismului fascizant. Finalul studiului din 1934, o adevărată oraţie funebră a existenţialismului (e adevărat mai ales a celui „politic", ilustrat de cuvîntările lui Heidegger din 1933 şi de scrierile lui Carl Schmitt), echivala şi cu o profesie de credinţă: cuceririle filozofiei clasice germane, integrate de „teoria ştiinţifică a societăţii", concretizată în critica economiei politice a lui Marx, sînt de aci încolo singurele puncte de sprijin teoretice ale drumului pe care era hotărît să-l urmeze Herbert Marcuse.

Dacă am insistat atît de mult asupra raporturilor între primele scrieri ale lui Herbert Marcuse şi *Lebensphilosophie* sau Heidegger, şi asupra procesului de eliberare treptată a sa de sub înrîurirea lor, este pentru că sîntem confruntaţi nu rareori, în literatura filozofică recentă, cu tendinţa de a acorda o pondere specială influenţei lui Heidegger nu numai asupra lucrărilor de început, dar şi asupra scrierilor de maturitate ale lui Marcuse, inclusiv asupra *Omului unidimensional.* Otto Pöggeler în recenta sa carte „Philosophie und Politik bei Heidegger" întreprinde la un moment dat o asemenea paralelă Marcuse—Heidegger, cu aplicaţie la critica „gîndirii unidimensionale" şi mai ales a „tehnicii" în societăţile industriale dezvoltate, punînd la contribuţie şi un studiu de Reinhart Maurer, apărut în 1970 în publicaţia „Philosophisches Jahrbuch": „Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat" („Heidegger aplicat. Herbert Marcuse şi proletariatul academic")[1]. Venite din partea unor discipoli şi comentatori ai lui Heidegger, asemenea încercări nu constituie chiar o surpriză. Cînd ele vin însă din partea unor reprezentanţi autorizaţi ai grupului din jurul „şcolii de la Frankfurt", ca Jürgen Habermas, spirite apropiate prin întreaga lor formaţie de linia de gîndire a materialismului istoric, nu putem aluneca asupra lor cu uşurinţă. Vorbindu-ne despre convingerea sa că „faza"

---

[1] Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 1972, Verlag Karl Albert, Freiburg / München, pag. 115—119.

heideggeriană a începuturilor lui Marcuse nu a fost pur şi simplu „un capriciu“ (eine Marotte), Habermas ne încredinţează că nu-l putem înţelege pe Marcuse de astăzi fără cel de ieri şi, deşi într-o formulare ambiguă, nu ezită să ne pună în faţa unei idei cu consecinţe dintre cele mai serioase: „Cine nu presimte măcar în categoriile teoriei freudiene a instinctelor, din care Marcuse a dezvoltat o construcţie marxistă a istoriei, ca şi în antropologia sa de curînd pusă din nou în valoare, categoriile sedimentate din *Sein und Zeit*, nu este apărat de o manifestă înţelegere greşită a lucrurilor“[1]. Lăsînd deocamdată deschisă o problemă atît de importantă, să ne mărginim a releva că dacă Otto Pöggeler tinde să vadă în studiul din 1932 al lui Marcuse dedicat *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx pur şi simplu o lectură a lor în perspectivă heideggeriană, Jürgen Habermas, într-o formă mai atenuată, este înclinat să le privească drept o conversiune materialistă a „analiticii existenţiale“ din *Sein und Zeit*[2]. Mărturisim că nici una din cele două afirmaţii (mai ales cea dintîi) nu ni se pare a da socoteală de natura reală şi valoarea studiului lui Marcuse, ca şi de greutatea lui specifică în devenirea intelectuală a gînditorului.

Particularitatea comună a celor două studii publicate de Marcuse în anii 1932—1933, cel consacrat valorificării — prima în literatura filozofică universală — *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* ale lui Marx şi cel intitulat „Despre fundamentele filozofice ale conceptului de muncă în ştiinţa economică“ (1933)[3], este polemica împotriva interpretării „economiste“ a marxismului (deci ruptura cu orice punct de vedere scientist-pozitivist asupra operei lui Marx), evidenţierea cu extremă energie a carac-

---

[1] Jürgen Habermas, „*Herbert Marcuse. Einleitung zu einer Antifestschrift*“, text publicat cu prilejul celei de-a 70-a aniversări a lui Marcuse în volumul „*Antworten auf Herbert Marcuse*“, Frankfurt, 1968 (edition Suhrkamp vol. 263), pag. 10—11.

[2] O. Pöggeler, op. cit., pag. 115; Jürgen Habermas, op. cit., pag. 11.

[3] H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, studiu reprodus în volumul „Kultur und Gesellschaft“, II, ed. cit., pag. 7—48.

terului *filozofic* al marxismului, ca o concepţie *omnilaterală* asupra fiinţei umane şi afirmarea inseparabilităţii între economia politică, filozofie şi teoria revoluţiei proletare în opera lui Marx. Interesul exegetului se îndreaptă către valorificarea plenară a conceptelor *filozofice* („speculative" va spune mai tîrziu, cu accent pejorativ, Althusser) din scrierea tînărului Marx, formulate în dialogul critic şi comprehensiv în acelaşi timp cu Hegel: tensiunea între „esenţa" fiinţei umane şi forma ei concretă de „existenţă" în societatea dominată de alienare, opoziţia între categoria de *a avea (das Haben)*, hegemonică sub regimul proprietăţii private, şi categoria de *a fi*, ca sinteză a facultăţilor omului integral, distincţia principială între „reificare" (Verdinglichung), ca formă de transformare a omului în *lucru*, şi „obiectivare" (Vergegenständlichung), ca însuşire inalienabilă a fiinţei umane, cea dintîi fiind doar o formă mistificată, circumscrisă social-istoric, a celei de-a doua etc. Originalitatea analizelor lui Marcuse se exprimă pregnant în energia cu care polemizează împotriva interpretării pur *economice* a categoriei de *muncă:* el priveşte travaliul ca o categorie *ontologică* a fiinţei umane, care ar angaja totalitatea facultăţilor omului, transgresînd sfera purei producţii şi reproducţii materiale pentru a îmbrăţişa ansamblul activităţilor în complexa interacţiune om-lume (deci şi pe cele pur „spirituale"). Vigoarea cu care sînt asimilate tocmai conceptele cele mai pur „filozofice" ale gîndirii tînărului Marx şi modul categoric în care este respinsă ideea unei rupturi între Marx cel „speculativ" din tinereţe şi cel „ştiinţific" al scrierilor economice de maturitate (Marcuse ni se dezvăluie aci ca un anti-Althusser *avant la lettre*, subliniind explicit *continuitatea* în evoluţia lui Marx)[1] au o explicaţie precisă: cînd invocă inversiunea funestă a raportului între „esenţa" fiinţei umane şi „existenţa" ei în condiţiile „facticităţii capitaliste", punînd la contribuţie teza lui Marx că sub regimul muncii înstrăinate auto-realizarea omului este subordonată reproducerii existenţei sale (raportul firesc fiind — sau, mai exact, trebuind să fie — cel invers), Herbert Marcuse urmăreşte să introducă ideea sa privilegiată, cu consecinţe considerabile în scrierile ulterioare, că anomaliile capitalismului

---

[1] Op. cit., pag. 176, nota.

nu ar reprezenta doar o „criză economică sau politică“, ci o „catastrofă a esenţei umane“ şi că, prin urmare, abolirea vechii societăţi nu poate fi echivalentă doar cu o „*reformă* economică sau politică“, ci reclamă, spre a fi *autentică*, o revoluţie radicală a întregii ***condiţii umane***[1].

Este limpede că tocmai un spirit care pătrunsese în toate articulaţiile şi interstiţiile gîndirii hegeliene şi îşi şlefuise gîndirea la şcoala subtilităţilor din *Fenomenologia Spiritului*, asimilîndu-şi tezele despre dialectica „sclavului“ şi „stăpînului“, despre „muncă“ şi „faptă“ (das Thun) ca moduri esenţiale ale existenţei umane[2], dispunea cu adevărat de instrumentele intelectuale spre a înţelege noutatea filozofică a *Manuscriselor* lui Marx şi, mai ales, de a valorifica din plin iniţiativa revoluţionară a lui Hegel şi Marx de a considera *munca* drept categoria fundamentală a existenţei umane. Herbert Marcuse se întîlnea aci cu demersul de gîndire al lui Georg Lukács din *Der junge Hegel* (carte încheiată în 1938, dar iniţiată cam în anii în care au apărut şi studiile amintite ale lui Marcuse) şi anticipa, în sens larg, capitolul despre muncă din *Ontologia existenţei sociale* a lui Lukács. Iniţiativa studiului din 1933 al lui Marcuse de a neutraliza accepţia restrictivă a conceptului de muncă, redus la o categorie pur economică, şi de a-i conferi una universală, cea care ar îmbrăţişa însăşi esenţa ontologică a fiinţei umane, nu ne apare mai puţin ca o contribuţie remarcabilă, sub unele laturi chiar grandioasă, deşi ea cuprinde în nucleul ei, cum vom vedea, aspecte profund discutabile şi vulnerabile[3]. Actul filozofic de des-economizare a noţiunii de muncă, demonstrînd că tensiunea între subiect şi obiect (om şi lume), caracterizată prin activitatea subiectului uman de apropriere şi modelare a lumii, cu scopul de a conferi scopurilor sale transformatoare soliditate şi trainicie, are un caracter

---

[1] *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, ed. cit., pag. 34.

[2] *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, ed. cit., p. 290—299.

[3] Karel Kosik, în cartea sa *Dialectica concretului*, se numără printre puţinii care au semnalat importanţa studiului lui Marcuse, arătîndu-se dealtfel viu stimulat de el, nu fără a se distanţa sub diverse aspecte (cf. ed. germană, 1967, Suhrkamp Verlag, p. 197 şi 205).

omnivalent, ni se pare de o justețe incontestabilă; ideea lui Marcuse era că nu este îngăduit să restrîngem mutaţia „ontologică produsă prin apariţia muncii la perspectiva lui *homo oeconomicus*, ci ea trebuie să cuprindă, în indiviziunea lor, multitudinea posibilităţilor umane, generate de instaurarea unui nou tip de relaţie subiect-obiect (autoproducerea omului însuşi prin neîntrerupta sa acţiune multiplă asupra alterităţii: dialectica relaţiei între „Selbsttäterschaft" şi „Sein-bei-*Anderen*"[1] arată cît de puternică era influenţa lui Hegel asupra conceptului propus de Marcuse).

Ni se pare în acelaşi timp evident că studiul lui Marcuse urmărea un scop polemic. Ideea că munca nu poate fi redusă la actul producţiei şi reproducţiei materiale, şi mai ales că ea nu este un „scop în sine" (Selbstzweck), ci doar un *mijloc*, pentru împlinirea şi amplificarea personalităţii umane, cu corolarul teoretic: teoria economică trebuie întemeiată pe o „ontologie a omului"[2], urmărea să evidenţieze faptul că sub dominaţia raporturilor stăpîn — sclav (spre a utiliza faimoasa dihotomie hegeliană, a cărei expresie extremă este reificarea capitalistă), o mare categorie de indivizi este condamnată să muncească doar sub specia producţiei şi reproducţiei materiale, existenţa lor fiind amputată de *bi-dimensionalitatea* funciară a muncii. Oricîtă înţelegere am avea pentru legitimul demers de gîndire al lui Marcuse, descifrăm în zelul său anti-economist o tendinţă negativă, simetrică în sens invers cu cea combătută de el, de a subaprecia primordialitatea economiei în viaţa socială, identificînd-o parcă, pur şi simplu, cu imperiul producţiei reificate: procesul trecerii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii, către care se îndreaptă întreaga atenţie a gînditorului, nu apare astfel luminat în reala lui complexitate. Este semnificativ că rolul hotărîtor al producţiei şi reproducţiei materiale în tranziţia de la starea de animalitate la cea de umanitate este cu totul ignorat: textul lui Engels despre „Rolul muncii în procesul transformării maimuţei în om" nu este nici o clipă amintit. Ideea programatică a lui Marcuse că explozia umanităţii din om, ca *praxis* liber, s-ar fi

[1] Art. cit., în vol. cit., p. 31.
[2] Ibid., p. 41.

produs nu prin intermediul tensiunii dialectice între *nevoie* şi *creaţie* (conceptul de „nevoie" era expulzat pur şi simplu din sfera de explicaţie a muncii, fiind înlocuit prin cel de „Bedarf" — cerinţă[1]), ci datorită *discrepanţei* între prisosul posibilităţilor umane şi însuşirile limitate ale lucrurilor şi omului însuşi, nu rezistă criticii (ea ne apare mai curînd ca un ecou heideggerian): ne întîmpină aci aceeaşi subapreciere a rolului *necesităţii* în geneza fiinţei umane şi mai ales a faptului că multitudinea posibilităţilor umane, exaltată de Marcuse, nu este pur şi simplu un *dat*, ci apare şi se dezvoltă în procesul îndelungat şi complicat de înfrîngere a regnului necesităţii. Meritul de a fi subliniat că ţinta către care se îndreaptă devenirea fiinţei umane nu poate fi localizat în sfera producţiei şi reproducţiei materiale, că infrastructura economică este doar un *mijloc* pentru auto-afirmarea posibilităţilor umane pe multiple planuri, că privată de dimensiunea *libertăţii* („kalá" în denominaţiunea aristotelică), sfera producţiei degenerează în economismul specific reificării moderne, rămîne însă intact şi anticipează fecunda evoluţie ulterioară a gînditorului (chiar dacă trecerea de la economia reificată la cea liberă şi, prin urmare, rolul *pozitiv* al economiei în tranziţia din regnul necesităţii în cel al libertăţii nu apar puse în valoare cu ponderea cuvenită).

Activitatea lui Herbert Marcuse în perioada de după instaurarea puterii naziste (ianuarie 1933) nu poate fi separată de cea a grupului de intelectuali, cu toţii de formaţie marxistă, uniţi în jurul *Institutului pentru cercetarea socială* şi al revistei *Zeitschrift für Sozialforschung*, conduse din 1931 de Max Horkheimer (creat încă în 1923 şi dirijat pînă în 1930 de un cunoscut marxist al epocii, Carl Grünberg, născut în 1861 la Focşani în România, Institutul din Frankfurt a intrat abia o dată cu instalarea lui Horkheimer ca director în perioada sa de adevărată productivitate, care îi va aduce marea faimă de mai tîrziu). Închis la începutul anului 1933 de hitlerişti, ca o organizaţie cu „tendinţe ostile statului" (orientarea ei „făţiş marxistă", cum o caracterizează Martin Jay[2], nu o predestina unei alte soarte), Institutul emigrează întîi la Geneva, unde

[1] *Ibid.*, pag. 26.

[2] Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, ed. cit., pag. 29.

Horkheimer şi Marcuse se află în 1933 (Adorno se va stabili timp de cîţiva ani la Oxford în Anglia), dar la invitaţia generoasă a unor sociologi cunoscuţi ca Celestin Bouglé şi Maurice Halbwachs îşi creează o filială şi la Paris (cu sprijinul şi al lui Henri Bergson, impresionat favorabil de activitatea Institutului), precum şi una la Londra. Editarea revistei va fi preluată de Felix Alcan la Paris. În 1934 universitatea americană Columbia oferă Institutului afilierea şi un sediu la New York; în acelaşi an, urmîndu-l pe Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Fred Pollock şi Karl Wittfogel se instalează în Statele Unite (Erich Fromm se afla acolo încă din 1932, iar Adorno îi va urma cu cîţiva ani mai tîrziu).

O istorie a „şcolii de la Frankfurt" depăşeşte cu mult intenţiile studiului de faţă. Să spunem doar că dintre toţi membrii ei, Herbert Marcuse a rămas în acei ani cel mai fidel preocupărilor strict filozofice, desigur în interiorul orientării comune a colaboratorilor *Institutului:* valorificarea materialismului istoric şi a cuceririlor marii filozofii clasice germane pentru analiza realităţii sociale contemporane. Tendinţa semnalată de Adorno încă din 1932, în recenzia sa la prima carte despre Hegel a lui Marcuse, şi anume transferul atenţiei de la categoria speculativă a „istoricităţii" către problemele concrete ale „istoriei", deci deplasarea centrului de greutate de la influenţa heideggeriană către „subiectivitatea" hegeliană şi cea „intra-istorică"[1], avea să se confirme şi să se concretizeze din plin în studiile tipărite de Marcuse după 1934.

Originalitatea lor o oferă reexaminarea unora dintre marile concepte ale filozofiei clasice, cu aparenţe pur speculative — conceptul de esenţă, cuplul categorial particularitate-generalitate, relaţia între sensorialitate, suflet şi raţiune sau corelaţia hedonism — idealism etc. — dintr-o perspectivă inedită: confruntarea cu realitatea socială a unor formaţiuni istorice divizate în clase antagoniste şi cu viziunea unei societăţi eliberate de funestele lor contradicţii. Conceptul tradiţional de esenţă, dar şi cel al fenomenologiei lui Husserl, degradarea platoniciană a lumii sensibile şi apologia simetrică a lumii Ideilor dar şi

---

[1] *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig, Jahrgang I, 1932, Heft 3, pag. 409—410.

separaţia aristotelică între lumea necesităţii sau utilităţii şi cea a frumuseţii, conceptul kantian al imperativului categoric şi exaltarea de către Hegel a Raţiunii, dar mai ales celebrarea „sufletului" şi „interiorităţii" în opoziţie cu bruta materialitate, tipică de pildă în instituirea modernă a antinomiei cultură-civilizaţie, sînt supuse rînd pe rînd unui vast examen critic în studiile tipărite de Marcuse între anii 1936—1938. Ele culminează cu cea de-a doua carte despre Hegel, „Raţiune şi Revoluţie", apărută la New-York în 1941, unde filozofia hegeliană este radiografiată din perspectiva celei mai moderne şi mai consecvente teorii materialiste: cea a lui Marx.

Studiul despre „Conceputul de esenţă", tipărit în 1936, este caracteristic pentru metoda folosită. Noţiunii fenomenologice de esenţă i se reproşează, de pildă, contemplarea lucrurilor sub specia invarianţei: faimoasa *intuiţie de esenţă* husserliană (Wesensschau) este prin definiţie un act pur receptiv , acceptînd fenomenele ca *date*, fără a lua în consideraţie dinamica lor multiplă, şi prin urmare devenirea istorică a esenţelor. Fostul admirator al fenomenologiei îi reproşează acum caracterul ei pozitivist (prezent cu tot demersul ei programatic antipozitivist): acuzaţia surprinzătoare de *quietism*, noţiune etică, deci improprie într-o discuţie gnoseologică, nu devine comprehensibilă decît dacă ţinem seama că hegelianul Marcuse, obsedat de ideea tensiunii între existenţa dată şi posibilităţile ei imanente, susceptibile de a o transcende, stabileşte acum un circuit perpetuu între consideraţiile epistemologice şi cele din sfera etico-socială. Caracterul prin definiţie *descriptiv* al fenomenologiei o predestinează acceptării unui raport static între fenomen şi esenţă, căruia Marcuse îi opusese încă în prima sa carte despre Hegel o viziune istorică-dinamică (v. p. 77)[1], singura aptă să răs-

---

[1] Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, în *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1936, p. 1—39. Studiul nu ne-a fost accesibil în forma lui originală (el nu se află reprodus în culegerea *Kultur und Gesellschaft*, ci doar în cea apărută în Statele Unite sub titlul *Negations*) şi ne-am folosit de amplele extrase oferite de G.E. Rusconi în „La teoria critica della società", p. 322—332, şi de citatele din *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay, p. 76—77. Cu aproape trei decenii după publicarea studiului de mai sus, Marcuse va reveni asupra fenomeno-

pundă setei sale de critică socială şi aspiraţiei către un concept revoluţionar al *praxis*-ului. Preţuirea acordată totuşi fenomenologiei lui Husserl, considerată ca *ultimă* expresie a vechiului raţionalism inaugurat de Descartes, nu se extinde şi asupra „eticii materiale a valorilor", cultivată de discipolul lui Husserl, Max Scheler; doctrina lui Scheler este învinovăţită chiar de a se fi sustras, prin teoria a priori-ului material, instanţelor raţiunii individuale şi universale şi de a fi furnizat instrumente intelectuale pentru justificarea unor comportamente colective în interiorul unei ordini sociale autoritare (cf. lucrarea lui O. Dietrich, din 1935, *Fundamentul filozofic al naţional-socialismului*, apărută la Breslau, în care se ajunge la exaltarea Führerului în termeni schelerieni).

Obiectul central al adversităţii lui Marcuse îl formează însă sciziunea între idealitate şi materialitate, caracteristică idealismului clasic şi modern, cu corolarul ei principal: celebrarea valorilor ideale prin deprecierea celor materiale. Latura cea mai interesantă a studiilor sale este demistificarea interiorităţii şi transcendentalităţii ca zone de localizare a valorilor autentice, în opoziţie cu lumea materială a simţurilor, stigmatizată ca fragilă, nesigură şi înşelătoare. Nici imperativul categoric al lui Kant nu scapă de o asemenea sancţiune severă, ci dimpotrivă este considerat unul dintre pilonii de susţinere ai falsei dualităţi. Fără îndoială filozoful nu pune pe acelaşi plan raţiunea universală a idealismului clasic, în care era proiectată aspiraţia către o umanitate emancipată (chiar dacă într-o formă mistificată), cu apologia ostentativă a „sufletului" şi „interiorităţii" din diversele filozofii moderne (de tipul celei a lui Spengler, cu faimoasa dihotomie cultură-civilizaţie), unde degradarea exteriorităţii materiale dobîndeşte o evidentă funcţie socială conservatoare. Este chiar interesant să amintim, ca fiind foarte simptomatic şi pentru evoluţia gînditorului faţă de poziţiile sale iniţiale, că în

---

logiei lui Husserl, de astă dată cu referinţe la ultima lucrare a filozofului: „Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală", într-o interesantă conferinţă intitulată *On Science and Phenomenology*, rostită în 1964 la Boston cu prilejul unui colocviu asupra filozofiei ştiinţei (cf. traducerea italiană în vol. *Herbert Marcuse: Critica della società repressiva*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 56—68).

„Studiul despre autoritate şi familie", din 1936, Herbert Marcuse ia la un moment dat apărarea conceptului kantian al „cauzalităţii din libertate", componentă esenţială a ideii de „libertate transcendentală", împotriva acuzaţiei că Immanuel Kant ar fi transferat în mod ilegitim un concept din cîmpul ştiinţelor naturii (cauzalitatea) în sfera vieţii morale, compromiţînd astfel caracterul „existenţial" al libertăţii; fostul admirator al lui Heidegger nu şovăie să afirme de astă dată explicit superioritatea eticii kantiene asupra oricărei „ontologii existenţiale", justificînd-o tocmai prin intervenţia activă asupra lumii a raţiunii practice kantiene în opoziţie cu localizarea *statică* a libertăţii în filozofiile de tip existenţial[1]. Reproşul său la adresa lui Kant viza expulzarea programatică a motivelor materiale din sfera autenticei libertăţi, cea transcendentală. Antinomiile libertate-fericire sau libertate-plăcere, cu implicaţiile lor fundamental ascetice, inerente glorificării ideii de *datorie* şi sinonimiei ei la Kant cu ideea de *libertate*, erau vehement combătute. Exagerările lui Marcuse în critica idealismului clasic nu pot fi înţelese decît dacă adoptăm unghiul său de vedere: transfigurarea idealistă a ideilor de libertate şi raţiune, cu statuarea, chiar la Hegel, a unui divorţ între ideea de „raţiune" şi cea de „fericire", şi mai ales, în filozofiile ulterioare, cultul *sufletului* (zonă a vieţii afective difuze, opusă clarităţii reci a „spiritului"), erau pentru Marcuse insuportabile ca expresii ale unei culturi „afirmative", care ascundea cauzele reale ale stărilor de mizerie şi precaritate din lume, şi mai ales neutraliza căile reale de luptă pentru autentica instaurare a raţiunii şi libertăţii (cele pe tărîmul raporturilor de producţie materiale). Idealismul şi exaltarea interiorităţii erau pentru el sinonime cu *resemnarea* în faţa negativităţii reale şi cu abandonarea lumii într-o stare de perpetuă reificare[2].

Este explicabil, într-un asemenea context, că reabilitarea noţiunilor de eudemonie şi de hedonism a fost iniţia-

---

[1] Herbert Marcuse, *Studien über Autorität und Familie*, în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, ed. cit., p. 94.

[2] Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, în volumul *Kultur und Gesellschaft*, I, ed. cit., p. 56—101.

tiva filozofică cea mai importantă a lui Marcuse în perioada de care ne ocupăm. De ce a fost tratat atîta vreme omul „plăcerii neraţionalizate“ ca un strigoi în diferitele filozofii idealiste şi doctrine religioase? De ce a fost condamnat eudemonismul la o poziţie strict marginală în istoria filozofiei? Cum a ajuns Hegel să afirme că triumful progresiv al raţiunii în istorie a fost însoţit inevitabil de nefericirea indivizilor, deoarece „Istoria universală nu este terenul fericirii. Perioadele de fericire sînt în ea foi goale...“? De ce au fost, într-un cuvînt, ideea de plăcere sau cea de fericire atît de vitregite? Aporiile hedonismului sînt dezvăluite cu o rară sagacitate de autorul studiului *Zur Kritik des Hedonismus*, tipărit în 1938. Metoda este cea cunoscută: scoaterea la iveală, printr-un act de adevărată „decriptare“, a implicaţiilor socio-istorice ale unor concepte, înlănţuite pînă atunci într-o dialectică aparent pur speculativă. Legitimitatea hedonismului, care afirma încă în antichitate drepturile plăcerii împotriva ideilor de renunţare sau de asceză, implicate de caracterul represiv al oricărui idealism, este incontestabilă. Continuitatea între „protestul materialist al hedonismului“, în care era conservat „o parte altfel proscrisă a libertăţii umane“, şi „interesele teoriei critice“ (prin care Marcuse înţelege mereu concepţia marxistă), apare cu puterea evidenţei[1]. Condescendenţa şi rezerva cu care este tratat eudemonismul de către Hegel, de pildă în scrierea sa de tinereţe *Credinţă şi ştiinţă*[2], nu au mai puţin o relativă îndreptăţire. Cît timp plăcerea şi fericirea erau considerate a purta prin definiţie sigiliul *subiectivităţii* şi *particularităţii*, fiind localizate în zona efemerului, tăgăduindu-li-se atributele obiectivităţii şi universalităţii, rezervate imperiului raţiunii şi adevărului, antinomia între fericire şi adevăr, a căror conciliere ideală o visa Hegel, era insolubilă. Perspicacitatea lui Marcuse ni se dezvăluie acolo unde el scoate la iveală, cu ascuţime şi fineţe de gîndire, substraturile social-istorice ale unei asemenea contradicţii, de care nu scapă nici hedonismul cirenaic şi nici chiar cel epicureic. Tensi-

---

[1] Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, în vol. *Kultur und Gesellschaft* I, ed. cit., pag. 130—131. Vezi şi volumul de faţă p. 136.

[2] Hegel, *Studii filozofice*, Editura Academiei, 1967, p. 11—15.

unea între efemeritatea plăcerii şi perpetuitatea adevărului este circumscrisă la sfera unei societăţi în care raţiunea, ca organ de stabilire a adevărului, este identificată cu subordonarea faţă de un mecanism social bazat pe legile valorii de schimb şi ale vînzării muncii ca marfă (degradarea vechii „raţiuni universale“ la rangul de simplă „raţiune instrumentală“ sau „raţiune tehnică“ este un motiv comun al scrierilor „şcolii de la Frankfurt“). Sacrificiul plăcerii în favoarea raţionalităţii (fie şi sub forma „moralei rigoriste“) apare inevitabil într-o societate dominată de anarhia producţiei şi devorată de pasiuni achizitive (lucrul cel mai *bun* este cel mai scump, nu cel mai ieftin, deci cel accesibil minorităţii puternice şi nu majorităţii mizere şi nefericite). Concilierea între particular şi general, între interesele particulare ale indivizilor şi cele generale ale societăţii, între „plăcere“ şi „adevăr“ nu este o problemă filozofică sau speculativă, ci una a practicii sociale. O societate care dezvoltă intens forţele de producţie şi generează, în mod paralel, o amplificare și diferenţiere considerabilă a sensorialităţii umane, dar în același timp privează majoritatea indivizilor de satisfacerea exigenţelor lor multiplicate, constrîngîndu-i să lucreze spre a-şi asigura doar existenţa lor materială și reproducţia forţei lor de muncă, este o societate condamnată. Cît timp subiectul activităţii sociale îl formează vinderea forţei de muncă spre a asigura profitul unei minorităţi, „interesele sociale generale“ invocate de puterea dominantă apar ca o „uzurpare a generalităţii“[1] („falsa generalitate“ pe care o va denunţa mai tîrziu și Adorno), clădită pe amputarea și sacrificarea intereselor particulare. Sînt prefigurate aci leit-motivele esenţiale ale criticii pe care o va desfășura Herbert Marcuse mai tîrziu împotriva multiplelor aspecte represive ale societăţii capitalismului tardiv. Falsele nevoi şi falsele satisfacţii „introectate“ de o asemenea societate spre a-şi asigura o reproducţie nestingherită, de la cultul „jertfei de sine“, emancipată de plăcere sau satisfacţie, la cruda voluptate războinică sau la falsele distracţii, fără a exclude „falsa plăcere a protecţiei masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă“[2], sînt denunţate cu nu mai

---

[1] Herbert Marcuse, op. cit., p. 162.
[2] *Ibid.*

puţină clarviziune. Plăcerea, satisfacţia şi fericirea nu pot fi scoase din starea lor de marginalitate socială, mai exact: de *accidentalitate* (de auxiliare întîmplătoare ale travaliului social), decît acolo unde puterea şi controlul asupra vieţii sociale trec în mîinile majorităţii indivizilor, decişi să facă din interesele şi aspiraţiile lor adevăratul subiect al vieţii sociale şi să suprime astfel vechea non-coincidenţă între particularitate şi generalitate. Raţiunea hegeliană şi hedonismul antic sau iluminist sînt conciliate de Marcuse într-o sinteză socială ai cărei promotori sînt „teoria critică" şi practica socialistă. Sub raport strict filozofic, descifrăm o sinteză sui generis între simpatia nedisimulată pentru anti-ascetismul şi vitalismul nietzscheean şi elogiul „idealului" din *Estetica* lui Hegel, ca formă de armonizare a subiectivităţii şi obiectivităţii, prin simultana dezopacizare a lumii şi substanţializare a subiectivităţii[1].

Plăcerea şi satisfacţia sînt acte prin excelenţă individuale şi Herbert Marcuse va sublinia mereu că indivizii, priviţi în autonomia lor, şi nu societatea, ca o entitate impersonală (inexistentă dealtfel în afara membrilor care o compun), sînt adevăratul subiect al istoriei. El nu va uita însă nici o clipă legătura inextricabilă dintre individ şi societate, ci dimpotrivă va situa centrul de gravitate al gîndirii sale în acea filozofie care, mai mult ca oricare alta, de la Aristotel încoace, va face din unitatea între individual şi universal, mai exact: între singular, particular şi general, piatra ei unghiulară: filozofia lui Hegel, văzută în perspectiva răsturnării ei materialiste de către Marx. Filozofia lui Hegel i se înfăţişează acum ca o imensă scenă, pe care se desfăşoară marea dramă a raporturilor între individ şi istorie. Ea îi apare şi ca o adevărată cheie hermeneutică pentru interpretarea evenimentelor contemporane. Cînd Marcuse publică în 1941 cea de-a doua carte a sa despre Hegel, „Raţiune şi revoluţie", dedicată lui Max Horkheimer, scopul ei nemijlocit este de a spulbera legenda unei afinităţi între filozofia hege-

---

[1] Studiul despre „Caracterul afirmativ al culturii" se încheia cu un citat programatic din Nietzsche, după ce exploziile antitranscendentaliste ale autorului lui *Zarathustra* fuseseră elogios invocate pe parcurs, iar cel despre hedonism sfîrşea cu o semnificativă rememorare a noţiunii de „ideal" din estetica hegeliană.

liană, în special doctrina hegeliană a statului, şi ideologia fascismului sau naţional-socialismului (idee cu o anumită circulaţie atunci în ţările anglo-saxone); intenţia este realizată cu o putere de convingere şi cu o elocvenţă teoretică remarcabile. Cum a observat însă prea bine şi Alfred Schmidt în postfaţa sa la traducerea germană a volumului ***Reason and Revolution*** (Schmidt este şi autorul unui important studiu dedicat începuturilor lui Marcuse: „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse"[1]), valoarea cărţii depăşeşte cu mult o asemenea intenţie circumscrisă istoric; ea a adus o contribuţie decisivă la revigorarea studierii lui Hegel în general şi, mai ales, a proiectat o lumină puternică asupra raporturilor strînse între dialectica hegeliană şi teoria critică a societăţii elaborată de Marx.

Spre deosebire de prima carte despre Hegel, unde principalele concepte ale dialecticii hegeliene erau tratate într-un plan pur speculativ, fără nici o raportare la originile lor social-istorice (spre a nu mai vorbi de faptul că în teza susţinută cu Heidegger numele lui Marx nu apărea nici măcar o singură dată, deşi, după cum am văzut, relaţia Hegel-Marx se afla de atunci în centrul preocupărilor lui Marcuse[2]), cea de-a doua este construită în perspectiva unei legături neîntrerupte între opţiunile social-politice ale filozofului german şi principalele articulaţii ale gîndirii sale strict filozofice. Paralela cu demersul de gîndire al lui Lukács din *Der junge Hegel* este acum frapantă (cele două lucrări au fost însă elaborate cu totul independent una de cealaltă). Tribunalul raţiunii, în faţa căruia Hegel aduce spre judecată evenimentele istorice ale trecutului şi prezentului, este, cel puţin în prima fază a operei sale, incarnarea marilor idealuri ale revoluţiei franceze; Marcuse aruncă punţi fireşti între idolatrizarea raţiunii, prin

---

[1] Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, op. cit., p. 111—142.

[2] Cf. *supra*, p. 15. Cînd editura Klostermann din Frankfurt a tipărit în 1968, într-o „a doua ediţie neschimbată", cartea din 1932 despre *Ontologia lui Hegel*, Marcuse a precedat-o de cîteva rînduri în care arăta că reelaborarea cărţii ar fi transformat-o într-o *operă nouă;* el înţelegea astfel să marcheze fără echivoc distanţa care separa lucrarea sa de tinereţe de stadiul atins în evoluţia sa ulterioară.

cultul *Fiinţei Supreme*, de către Robespierre şi glorificarea raţiunii în sistemul hegelian[1]. Pătrunderea uimitoare cu care Hegel a descoperit nu numai structura societăţii burgheze în general, celebrînd emanciparea ei de servituţile vechii orînduiri feudale, dar şi contradicţiile ei antagonice (aflate pe atunci încă într-o stare incipientă), ne oferă explicaţia veritabilă a gîndirii sale dialectice, cheia pentru a înţelege preeminenţa *principiului contradicţiei* în interpretarea hegeliană a lumii. O analiză cuprinzătoare a lucrării lui Marcuse depăşeşte aci cu mult posibilităţile noastre. Să remarcăm doar intensitatea cu care el scoate la iveală *negaţia* ca un principiu constitutiv în devenirea lucrurilor, instabilitatea şi „neliniştea" ca atribute inerente fenomenelor. Precizia şi profunzimea în reconstituirea itinerarului lui Hegel pe terenul convingerilor sale social-istorice, de la adversitatea intransigentă faţă de instituţiile *vechiului regim*, caracteristică fazei revoluţionare a scrierilor din perioada Tübingen-ului, şi pînă la glorificarea lui Napoleon, ca incarnare a noii societăţii burgheze triumfătoare (căreia i se dezvăluie de altfel, cu o sagacitate premonitorie, adîncile contradicţii lăuntrice) îi îngăduie lui Marcuse să proiecteze vastul fundal pentru înţelegerea spiritului de subversiune şi neîmpăcare cu realităţile constituite al dialecticii hegeliene. Autorul cărţii *Raţiune şi Revoluţie* pune astfel în valoare cu predilecţie tocmai acel aspect central al gîndirii hegeliene — *dialectica negativă*, care a trezit repulsia nu numai a contemporanilor romantici de tipul lui Fr. Schlegel, autorul formulei „satanism filozofic", aplicată lui Hegel, dar şi a unei îndelungate posterităţi conservatoare, de la Schelling cel tardiv la filozofia „pozitivă" a societăţii şi statului, instituită de Auguste Comte şi Friedrich Julius Stahl. Puţini au scos la iveală cu atîta putere de persuasiune, ca Herbert Marcuse, raţionalitatea adîncă a dinamismului hegelian: tensiunea între realitatea *dată* a lucrurilor şi posibilităţile lor latente, conducînd la transcenderea nemijlocirii şi suficienţei către natura lor adevărată, caracterul *devenit* (gewordener) şi nu *dat* al esenţelor, supremaţia generalului asupra particularului, cu înţelesul că orice particularisme trebuie con-

---

[1] Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Hermann Luchterhand Verlag, 2. Auflage, 1962, p. 16.

fruntate cu interesele generale ale umanității, simbolizate la Hegel de Rațiune. Caracterul prin definiție anti-pozitivist al dialecticii, expresie a vocației ei subversive și nonconformiste, și-a găsit în Marcuse unul din interpreții cei mai convingători.

Herbert Marcuse în *Rațiune și Revoluție* ca și Georg Lukács în *Tînărul Hegel* au evidențiat desigur deopotrivă curba descendentă descrisă de gîndirea socială a lui Hegel, de la elogiul vibrant al revoluției franceze și, apoi, al lui Napoleon la acomodarea progresivă, nu lipsită însă de semnificative accente originale, cu starea de lucruri a societății germane din vremea sa. Lucrarea lui Lukács, mai cuprinzătoare și mai profundă în reconstituirea primelor perioade din activitatea lui Hegel, spre a nu vorbi de superioara ei rigoare marxistă în critica idealismului hegelian (asupra căreia vom reveni), se încheie însă cu analiza *Fenomenologiei Spiritului* (1807), fără a se dispensa bineînțeles cu totul de trimiteri comparative la evoluția ulterioară a gîndirii politice hegeliene[1]. Originalitatea cărții lui Marcuse este că îmbrățișează *întreaga* traiectorie a filozofiei hegeliene, incluzînd analiza critică a ideilor expuse în operele lui Hegel cel matur, „Filozofia Dreptului" și „Prelegerile de filozofie a istoriei", din aceeași perspectivă centrală a raporturilor între dialectica hegeliană și dialectica materialistă a lui Marx. Lukács și Marcuse se vor întîlni în a sublinia cu egală energie opoziția categorică între gîndirea social-politică a lui Hegel și filozofia politică a Restaurației, incarnată în scrierile adversarilor săi Haller și Savigny. Printre contribuțiile cele mai prețioase ale analizei întreprinse în *Rațiune și Revoluție* se numără și faptul că, urmărind involuția lui Hegel de la exploziile de nonconformism împotriva statului din scrierile primei tinereți la glorificarea statului sub forma monarhiei constituționale în operele de maturitate, Marcuse pune în valoare, printr-o exegeză plină de finețe și ascuțime, distanța între statul *vechiului regim*, cel al formațiunii feudale, și statul celebrat de Hegel. Statul preconizat în „Filozofia Dreptului" urmărește să sancționeze cuceririle societății burgheze și ale liberalismului ei programatic, făcînd din proprietatea individuală temelia de neatins a organizării

[1] Georg Lukács, *Der junge Hegel*, 1954, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 521—532.

sociale. Tocmai luciditatea cu care Hegel descoperă că o societate clădită pe principiul proprietății private este inevitabil una a concurenței și a raporturilor de inegalitate îl determină să caute în stat instrumentul principal de legiferare a *intereselor generale*, destinat să incarneze unitatea între particular și general. Statul este în intenția lui Hegel o personificare a legalității și rațiunii, proteguind interesele întregului social împotriva uzurpării lor prin actele arbitrare ale unor indivizi sau ale unei minorități acaparatoare; opoziția între concepția hegeliană a statului, cu toate implicațiile ei autoritare, și teoria fascistă a statului totalitar, bazat pe impunerea prin violență a intereselor minorității dominante asupra majorității oprimate, apare astfel limpede marcată[1].

Marcuse va furniza chiar la un moment dat demonstrația subtilă a faptului că atitudinea negativă a „autoritarului“ Hegel împotriva opoziției liberal-democratice era în fond o apărare a instituțiilor existente împotriva resentimentelor naționaliste ale micii burghezii dezamăgite, care prevesteau mișcările fasciste de mai tîrziu[2] (Lukács va formula observații asemănătoare, arătînd că Hegel opunea adversarilor săi „marele exemplu al poporului francez“, cel care abolise vechile stări de lucruri feudale[3]).

Analiza din *Rațiune și Revoluție* nu ascunde în același timp nici o clipă *resemnarea* și *acomodarea* cu stările de fapt ale Restaurației, implicate în întreg sistemul de idei politice al lui Hegel; neputința de a găsi o soluție antinomiilor societății burgheze decît în stat, ca o pretinsă putere supra-personală, situată deasupra intereselor egoiste, echivala cu refuzul soluției reale, de tip democratic-radical, a contradicțiilor sociale și cu fixarea punctului de sprijin într-o instituție „naturală“, de tipul monarhiei (fără a mai vorbi de faptul că ea echivala cu intangibilitatea raporturilor de producție burgheze, generatoare inevitabile ale anarhiei și inegalității sociale). Herbert Marcuse poate astfel scoate la iveală, în toată amploarea lor, contradicțiile gîndirii social-istorice a lui Hegel: cele dintre dorința ferventă de a rămîne fidel ideii unei posibile armonii

---

[1] Herbert Marcuse, op. cit., p. 163, 193, 360 și 363—366.

[2] *Ibid.*, p. 162—163.

[3] Georg Lukács, op. cit., p. 529.

între individual şi general şi adularea unei instituţii de tipul monarhiei constituţionale. Exegetul se arată însă sensibil mai ales la implicaţiile lor pur filozofice: neutralizarea spiritului critic-polemic al dialecticii hegeliene prin victoria idealismului. Marcuse demistifica apologia hegeliană a Reformei, ca supremă incarnare a ideii de libertate individuală, demonstrînd că proiectarea libertăţii în spaţiul interiorităţii lasă intactă non-libertatea reală; „armonismul" lui Hegel este profund inacceptabil, atît timp cît inegalitatea şi înstrăinarea domină nestingherite în spaţiul social real (este aci un motiv pe care îl vom întîlni şi în alte scrieri ale „Şcolii de la Frankfurt", la Horkheimer ca şi la Adorno[1]).

Finalitatea celei de-a doua cărţi despre Hegel a lui Herbert Marcuse se află în ideea că implicaţiile critic-polemice ale dialecticii hegeliene au fost deplin valorificate *numai* în opera lui Marx, unde ele vor fi purificate de scoriile idealismului: „... moştenirea istorică a filozofiei lui Hegel nu trebuie căutată la hegelieni (de dreapta sau de stînga); nu ei au păstrat viu conţinutul real al acestei filozofii. Tendinţele critice ale filozofiei lui Hegel au fost reluate şi continuate mult mai curînd în teoria socială a lui Marx, în timp ce, în afara marxismului, istoria hegelianismului devenea istoria unei lupte *împotriva* lui Hegel..."[2]. Conversiunea conceptelor speculative ale filozofiei lui Hegel în concepte cu un conţinut social-istoric precis (în *acest* sens tranziţia de la Hegel la Marx este privită ca o „negare a filozofiei"), preluarea conceptului de *travaliu* de la Hegel şi transformarea lui în principalul instrument de critică a *muncii înstrăinate* şi de „străpungere a reificării" din capitalism, substituirea ideii hegeliene a Raţiunii prin ideea de *fericire*, sînt în interpretarea lui Herbert Marcuse principalele teme ale metamorfozei la care a supus Marx dialectica hegeliană. Urmărind consideraţiile cu privire la travaliu ca formă de acţiune asupra lumii şi de emancipare a fiinţei umane (pînă la însăşi „abolirea muncii", idee utopică pe care Marcuse o preia dintr-un pasaj al tînărului Marx), nu putem ascunde impresia că

---

[1] Cf. N. Tertulian, *Theodor W. Adorno — filozof şi estetician*, în *Revista de Istorie şi Teorie literară*, Tom 24, 1, 1975, p. 25—29.

[2] Herbert Marcuse, op. cit., p. 224.

sub influenţa durabilă a cărţii de tinereţe a lui Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* şi a uneia dintre principalele ei erori, denunţată de însuşi Lukács, Herbert Marcuse este înclinat, într-o problemă filozofică importantă, să procedeze la un ***transfer necritic*** al unor idei hegeliene în cîmpul dialecticii marxiste. Marcuse identifică, încă atunci cînd analizează „Fenomenologia Spiritului", critica lui Hegel împotriva „bunului simţ" (der gesunde Menschenverstand) şi a „intelectului", care consideră lumea ca o însumare de lucruri finite şi de raporturi între ele, cu critica lui Marx împotriva procesului denumit „reificare" (Verdinglichung), cu alte cuvinte cu o formă ***particulară*** a obiectivării, cea realizată prin înstrăinarea fiinţei umane şi transformarea ei în *lucru*, sub regimul reproducţiei capitaliste a muncii. Eroarea filozofică săvîrşită de Marcuse, pe urmele tînărului Lukács, este că priveşte un proces ontologic şi epistemologic fundamental: eterogenitatea existenţei faţă de conştiinţă şi considerarea lumii în procesul cunoaşterii ca o totalitate de obiecte cu o existenţă *per se*, drept un simplu reflex al fenomenului social negativ analizat de Marx sub numele de reificare[1]. Urmarea unei asemenea poziţii este că pentru a descrie suprimarea „obiectivităţii moarte" a lucrurilor, prin care el înţelege simultan reificarea lumii şi autonomia ei ontică faţă de conştiinţă (confuzie funestă!), Marcuse îmbrăţişează teza hegeliană a transformării „substanţei" în „subiect", reeditînd vechea sa idee că descoperirea adevărului este sinonimă cu integrarea obiectului în via subiectivitate[2]. Aspiraţia nobilă şi legitimă către anihilarea reificării capitaliste, prin identificarea în spatele raporturilor dintre lucruri, în societatea capitalistă, a unor raporturi interumane („existenţiale" va spune fostul admirator al lui Heidegger), se conjugă astfel cu asimilarea necritică a tezei hegeliene despre conversiunea obiectivităţii în subiectivitate. Lucio Colletti, în cartea sa „Il marxismo e Hegel", este printre cei care au observat cu sarcasm oscilaţiile lui Marcuse între o interpretare materialistă a dialecticii hegeliene — categoriile gîndirii reflectă mişcarea reală a fenomenelor — şi expunerea fără rezerve a tezei idealiste

---

[1] *Ibid.*, p. 106—107.
[2] *Ibid.*

hegeliene despre transformarea „substanței“ în „subiect“[1]. Cînd însă freneticul antihegelian Lucio Colletti, discipol al lui Galvano della Volpe, se ridică împotriva valorificării de către Marcuse a însuşi miezului valabil al dialecticii hegeliene: critica determinărilor abstracte ale intelectului în numele conceptelor concrete ale rațiunii (Colletti identifică în mod abuziv o asemenea critică cu expresia cea mai pură a idealismului la Hegel[2]), el urmăreşte să compromită tocmai meritul fundamental al cărții *Rațiune şi Revoluție:* revitalizarea unor categorii centrale ale dialecticii lui Hegel în perspectiva operei lui Marx şi a continuatorilor săi (Marcuse elogiază în finalul cărții acțiunea lui Plehanov şi mai ales a lui Lenin de apărare şi revigorare a dialecticii, împotriva curentului oportunist al lui Bernstein şi Kautsky[3]), cu scopul de a întemeia o „teorie critică“ a societății moderne.

Cît priveşte obiecția formulată de unul din principalii critici liberali ai operei lui Marcuse, Alasdair MacIntyre, profesor la universitatea Essex, împotriva folosirii conceptului de „fericire“, drept un concept central al marxismului, în cartea *Reason und Revolution*, ea ni se pare a nu rezista nici în cea mai mică măsură criticii. Argumentația lui MacIntyre se sprijină pe două afirmații: a) noțiunea de „fericire“ este un concept utilitarist, pe care Marx însuşi nu l-a folosit explicit vreodată, ci dimpotrivă a polemizat în mod repetat cu „utilitariştii“ (ca şi cum sarcasmele lui Marx la adresa unui Bentham, de pildă, ar însemna *ipso facto*, dacă l-am urma pe MacIntyre, că Marx, care de altfel îi prețuia mult pe materialiştii francezi de tipul lui La Mettrie, autor al unui „Discours sur le Bonheur“, ar fi exclus conceptul de *fericire* din modul său de gîndire); b) noțiunile de *libertate* şi *fericire* ar fi departe de a fi sinonime, deoarece adesecori libertatea este legată de „frustrare, jertfă şi nefericire“ iar fericirea şi satisfacția ar fi adeseori favorizate mult mai curînd de starea de non-

---

[1] Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, Editori Laterza, p. 225—226 şi 324—325.

[2] Cf. N. Tertulian, *Georg Lukács şi reconstrucția ontologiei în filozofia contemporană*, în vol. Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, 1975, Editura politică, p. 7—10

[3] Herbert Marcuse, op. cit., p. 351—354.

libertate[1]. Sofismul ni se pare izbitor. Marcuse a avut toată dreptatea să asocieze un concept fundamental al tînărului Marx: „emanciparea simţurilor" cu cel al lui Marx cel matur: instituirea „imperiului libertăţii", demonstrînd astfel că emanciparea de munca înstrăinată era sinonimă pentru Marx cu crearea condiţiilor pentru instaurarea simultană a libertăţii *şi* fericirii; el va distinge dealtfel mai tîrziu între „satisfacţii false" şi „adevărate", doar cele dintîi fiind proprii regnului non-libertăţii (v. *Omul unidimensional)*.

Este sigur că formaţia hegeliană extrem de solidă a lui Marcuse, caracterizată prin consubstanţialitatea *dialecticii* cu alcătuirea sa spirituală şi filtrată sub influenţa operei lui Marx, va rămîne principalul rezervor intelectual din care avea să se nutrească extraordinarul proces întreprins în opera sa de maturitate împotriva societăţii capitalismului evoluat. Prezenţa ireversibilă a dialecticii în instrumentarul său filozofic îi va îngădui, de pildă, să formuleze implacabilul rechizitoriu, din *Omul unidimensional*, împotriva mentalităţii dominante în viaţa socială americană: neopozitivismul şi operaţionalismul. Conformaţia sa îl singulariza desigur în mijlocul universului spiritual al universităţii americane, conferindu-i postura unui *out-sider* de formaţie germanică într-o lume stăpînită, în bună măsură, de tradiţia pragmatismului şi behaviorismului; chiar după apariţia *Omului unidimensional* (1964) el va rămîne încă o bucată de timp o figură lipsită de o prea mare notorietate (un „obscur filozof germano-american" cum avea să-l calificе retrospectiv, surprinsă de brusca lui ascensiune, publicistica anilor 1967—1968), pînă cînd erupţia mişcării contestatare, şi în primul rînd a „noii stîngi", îl va proiecta, o dată cu principalele lui opere, pe întîiul plan al vieţii intelectuale şi politice.

Cei aproape cincisprezece ani care s-au scurs între a doua carte despre Hegel şi apariţia „studiilor asupra societăţii industriale avansate", cum se subintitulează *Omul unidimensional*, au fost marcaţi însă de un eveniment intelectual decisiv în traiectoria lui Marcuse, cu

[1] Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse*, Seria *Moderne Theoretiker*, 1971, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 46—47.

efecte considerabile asupra întregii sale activităţi filozofice: imensa revelaţie pe care a constituit-o contactul cu psihanaliza lui Freud, concretizată în originala tentativă de asimilare a metapsihologiei lui Freud în universul său hegeliano-marxist, prin elaborarea cărţii *Eros şi Civilizaţie. O investigaţie filozofică asupra lui Freud* (1955). Oricît de paradoxal s-ar părea, pînă la apariţia acestei lucrări nu am întîlnit în scrierile lui Marcuse nici cea mai vagă referinţă la opera lui Freud. S-ar putea spune aşadar că ciclul de conferinţe rostite în anii 1950—51 la *Washington School of Psychiatry*, din care s-a născut ulterior cartea *Eros şi Civilizaţie*, echivalează cu un adevărat salt în devenirea lui Marcuse, îmbogăţindu-i dar şi modificîndu-i sensibil registrul intelectual (asupra rigorii în coherenţă a unei asemenea amplificări vom avea ocazia să ne oprim curînd). Spre deosebire de Marcuse, ceilalţi protagonişti ai şcolii de la Frankfurt au arătat încă de timpuriu un viu interes pentru psihanaliza lui Freud. Horkheimer, după cum ne încredinţează Martin Jay, l-a încurajat în 1927 pe Adorno să întreprindă un studiu asupra raporturilor între fenomenologia transcendentală a lui Hans Cornelius (profesorul lor comun) şi psihanaliză (dizertaţia a rămas nepublicată), s-a supus el însuşi unei cure psihanalitice în anii următori şi, ca urmare a discuţiilor intense cu privire la relaţiile între psihologie şi socialism, a încurajat înfiinţarea primului Institut Psihanalitic pe lîngă o universitate germană, cea din Frankfurt (Freud însuşi, după cum afirmă Horkheimer într-un interviu din 1969, i-a adresat două scrisori de mulţumire)[1]. Principalul iniţiator al studiilor cu privire la raporturile între materialismul istoric şi psihanaliză şi la o posibilă utilizare a cuceririlor psihanalizei în interiorul unei antropologii marxiste a fost, însă, în interiorul şcolii de la Frankfurt, Erich Fromm. Alături de scrierile lui Wilhelm Reich, apărute cam în aceeaşi perioadă, eseurile şi articolele tipărite de Fromm după 1930, începînd cu *Dezvoltarea dogmei lui Christ* (1931) şi continuînd cu cele apărute în *Zeitschrift für Sozialforschung: Despre metoda şi misiunea unei psihologii sociale analitice* (1932), *Caractero-*

[1] Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 87—88.

logia psihanalitică și însemnătatea ei pentru psihologia socială (1932) şi *Semnificaţia social-psihologică a matriarhatului* (1934)[1], au jucat rolul unei activităţi de pionierat în direcţia prelungită ulterior, cu o anvergură filozofică şi cu ambiţii metafizice mult mai mari, de Herbert Marcuse prin *Eros și Civilizație*. Evoluţia divergentă a lui Marcuse şi Fromm, presărată de polemici ascuţite între ei, formează unul din episoadele cele mai instructive şi mai palpitante în istoria aventuroasă a tentativei de a valorifica tezele lui Freud în interiorul marxismului.

Fără îndoială, interesul pasionat arătat de Marcuse operei lui Freud nu a apărut în opera sa *ex nihilo:* pledoaria remarcabilă în favoarea sensualismului şi hedonismului (vezi studiul comentat anterior), adversitatea, exprimată atît în analiza critică a protestantismului lui Luther şi Calvin sau a moralei kantiene în „Studiile despre autoritate şi familie" cît şi în textul „Despre caracterul afirmativ al culturii", împotriva scindării artificiale a personalităţii într-o lume glorificată a libertăţii interioare sau raţiunii transcendentale şi într-o alta degradată a moţiunilor pulsionale şi a simţurilor, critica severă împotriva ipocriziei burgheze în problemele moralei sexuale, pot fi considerate tot atîtea semne premonitorii ale orientării inaugurate de *Eros și Civilizație.*

Se cuvine să spunem din capul locului că magnetismul exercitat de antropologia freudiană asupra lui Marcuse a fost dictat de motive predominant sociologice şi politice; fără a avea, spre deosebire de Fromm, nici cea mai mică formaţie terapeutică sau vreun contact cu activitatea clinică, Herbert Marcuse, ca şi Max Horkheimer, s-au orientat cu precădere spre latura „metafizică" a doctrinei lui Freud, cea care caracterizează ultima perioadă din activitatea ilustrului om de ştiinţă. Ei au crezut a descoperi în metapsihologia lui Freud un formidabil instrument dialectic pentru a elucida mecanismele psihologice, de interiorizare conflictuală, ale unei societăţi în care sporirea extraordinară a productivităţii muncii şi a bogăţiei sociale se însoţea de o nu mai puţin

[1] Erich Fromm *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (volumul reprezintă o traducere a cărții *The Crisis of Psychoanalisis* şi cuprinde, printre altele, studiile menţionate mai sus).

intensă alienare a individului şi represiune a nevoilor lui vitale („organice" va spune Marcuse). Spectacolul societăţilor occidentale, şi în primul rînd al fascinantului *way of life* american (fără a uita sinistrul precedent al societăţilor totalitare de tip fascist), li se înfăţişa ca un cîmp de explozie crescîndă a pornirilor agresive şi a spiritului de competiţie, pe fondul obnubilării tot mai accentuate a aspiraţiilor către o existenţă pacificată, liniştită, lipsită de anxietate. Este semnificativ că Marcuse îşi concentrează atenţia în *Eros şi Civilizaţie* nu asupra dualismului instituit de Freud în opera sa timpurie: cel între pulsiunile dictate de instinctul plăcerii şi cele ale instinctului de conservare[1], ci asupra tensiunii între *principiul plăcerii* şi *instinctul morţii* (*Lustprinzip und Todestrieb*), între *Eros* şi *Thatanos*, astfel cum apare formulat în scrierile din faza finală.

Erich Fromm, ca şi Herbert Marcuse mai tîrziu, au plecat de la premisa că o analiză exhaustivă a omului ca fiinţă socială nu se poate dispensa de a urmări modul în care conflictele şi tensiunile sociale se reproduc în aparatul psihic al indivizilor. Descoperirile lui Freud li s-au părut a acoperi prin intuiţiile lor geniale o zonă rămasă pînă la el aproape „albă", populînd cu un număr de concepte preţioase ceea ce ar fi fost mult timp o adevărată *terra incognita:* echipamentul instinctual şi zestrea pulsională a indivizilor, cu cîmpul de rezidenţă în inconştient. Fromm nu ezita să vorbească despre caracterul *materialist* şi *naturwissenschaftlich* (de ştiinţă a naturii) al psihanalizei[2], deoarece tezele ei s-ar baza pe constatări somatopsihologice, experimental verificabile. Ceea ce li se părea celor doi gînditori a legitima compatibilitatea psihanalizei cu materialismul istoric, ba chiar asimilarea ei

---

[1] Freud distingea în ciclul său de cinci articole din 1915 reunite sub titlul „Metapsychologie" două grupuri de pulsiuni originare: cele ale *eu*-lui sau *auto-conservării* şi cele *sexuale*, postulînd între ele un raport de opoziţie, care ar izbucni la suprafaţă în cazul afecţiunilor nevrotice (cf. Sigmund Freud, *Métapsychologie,* 1968, Paris, idées nrf, p. 21—22, şi *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p. 10 şi urm.).

[2] Erich Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischer Materialismus*, în vol. cit., p. 9.

ca singura psihologie valabilă în interiorul antropologie marxiste, era mai ales înțelegerea genetic-dinamică a vieții psihice, preconizată de Freud; o dată admise premisele psihanalizei, viața psihică s-ar înfățișa a avea un caracter conflictual, deci prin excelență unul *dialectic*, generat de tensiunea între pulsiunile originare și imperativele adaptării la exigențele lumii externe (Sartre, printre alții, va contesta caracterul dialectic al psihanalizei, reproșîndu-i tocmai „crampa mecanicistă"[1], formulă pe care o vom regăsi dealtminteri, altfel articulată, și la Fromm, în procesul său progresiv de distanțare critică față de ortodoxia psihanalitică). Erich Fromm s-a arătat preocupat mai ales de modul în care interesele de clasă ale indivizilor se traduc într-o utilizare specifică a energiei lor instinctuale („libidinale" va spune el în prima sa fază), de selecția operată de activitatea lor economico-socială, căreia el îi recunoștea ponderea primordială, asupra pulsiunilor lor erotice: noțiunea de „caracter social", folosită de Fromm, urmărea tocmai să exprime sinteza specifică între o anumită psihologie de clasă și o anume conformație instinctuală (potențarea instinctelor agresive și inhibiția pornirilor miloase într-o societate de războinici, reprimarea impulsurilor dictate de plăcere și încurajarea „tendințelor anal-strîngătoare" în societatea burgheză a secolului XIX, stăpînită de principiul economiei, acumulării și avariției etc.[2]). Interesul lui Fromm s-a îndreptat mai ales către ideea de „structură libidinală", ca o posibilă mediațiune între presiunea economico-socială și psihologia individuală, dar mai ales către funcția critică originară a psihanalizei, ca instrument de demistificare a represiunii exercitate de morala burgheză asupra aspirațiilor variabile ale indivizilor. Herbert Marcuse s-a arătat mai puțin sensibil față de aplicațiile „empirice" și „pozitive" ale psihanalizei la psihologia socială, în genul celor cultivate de Fromm, și a adoptat din capul locului, în mod programatic, tezele finale formulate de Freud, începînd cu lucrarea *Jenseits vom Lustprinzip (Dincolo de principiul plă-*

[1] Jean-Paul Sartre, *Sartre par Sartre* în *Situations*, IX, 1972, Paris, Gallimard, p. 105.

[2] Erich Fromm, *Die Krise der Psychoanalyse*, în vol. cit., p. 212.

cerii) din 1920 şi pînă la opusculul din 1930 *Das Unbehagen in der Kultur:* el credea a descoperi în ele un ideal punct de sprijin teoretic pentru critica sa necruţătoare la adresa oricărui tip de societate întemeiată pe principiul represiunii, randamentului sau profitului capitalist.

Lectura operei lui Freud întreprinsă de Marcuse în *Eros şi Civilizaţie* nu poate fi disociată de *radicalismul* perspectivei sale sociale şi politice. Cum ar fi putut el accepta reducerea psihanalizei la o activitate strict curativă, cea a unei terapeutici pur individuale, cînd scopul lui era să clatine înşişi stîlpii de susţinere ai unei gigantice societăţi represive? Cum s-ar fi putut el concilia cu „revizionismul neo-freudian" al lui Fromm (cel tardiv), Karen Horney sau Harry Sullivan, care îşi propunea să vindece diversele anomalii printr-un tratament pe planul „relaţiilor interpersonale" (cultivînd deci o medicină socială optimistă pe fondul societăţii existente), cînd ţinta sa era să scoată la iveală *negativitatea integrală* a unei asemenea societăţi şi să dezvăluie rădăcinile filogenetice ale principiilor ei constitutive? Cu ajutorul ipotezelor lui Freud despre geneza psihicului, Herbert Marcuse ne întoarce spre zonele tulburi ale originilor umanităţii şi ne încredinţează că procesul represiunii a început încă în faza genuină de dezvoltare a fiinţei umane. *Eros şi Civilizaţie* se solidarizează cu transgresarea de către Freud a tezei sale iniţiale îmbrăţişată şi de Fromm: pulsiunile sexuale sînt subordonate instinctului de conservare, şi acceptă ipotezele lui finale cele mai speculative şi mai hazardate (Adorno va exprima în maniera lui paradoxală şi voit non-conformistă acelaşi *credo: In psychoanalysis nothing is true except the exagerations*, „În psihanaliză, numai exagerările sînt adevărate"[1]). Omul ar fi fost la origini un subiect libidic integral, Erosul ar fi impregnat toate activităţile sale iar sexualitatea genitală nu ar fi fost decît o porţiune a unei asemenea sexualităţi generalizate a organismului uman; tezele lui Freud despre existenţa unui narcisism primar (omul îşi contempla cu plăcere propriile organe şi funcţionarea nestînjenită a propriului organism) şi despre maturizarea progresivă a erosului (fazele orală, anală şi

---

[1] Cit. după Martin Jay, op. cit., p. 86.

genitală) îi slujesc lui Marcuse spre a postula un „erotism polimorf" originar şi hegemonia instinctului plăcerii în constituţia iniţială a fiinţei umane. Erosul sau principiul plăcerii, într-o asemenea accepţie lărgită, îmbrăţişează ansamblul activităţilor umane producătoare de satisfacţii, inclusiv procesul muncii, în măsura în care ar fi vorba de *munca liberă*, impregnată de componente libidinale[1], şi nu de *munca înstrăinată*. Herbert Marcuse acceptă însă şi cel de-al doilea postulat fundamental cuprins în teoria freudiană a instinctelor: existenţa *instinctului morţii*. Refuzul organismului uman de a suporta neplăcerea sau durerea la care îl supune contactul cu o realitate ostilă se traduce în impulsul regresiunii către starea prenatală a materiei organice: principiul Nirvanei era sinonim pentru Freud cu instinctul morţii. Erosul, care tinde către o sinteză tot mai bogată şi mai diversificată a substanţei vii, este contrabalansat de pornirea regresivă, incarnată de Thanatos, către o stare nesupusă imperativelor nevoii şi deci durerii. Fără a putea urmări aci mai departe raporturile obscure postulate de Freud între cele două instincte[2] (ele ar fi strîns asociate, deoarece satisfacţia şi quietudinea sînt conjugate, dar Marcuse va afirma că instinctul morţii se află într-un raport de subordonare faţă de Eros[3]), să menţionăm doar teza că energia distructivă, generată de instinctul morţii în aspiraţia sa spre quietudine, ar deveni, îndată ce organismul este confruntat cu împrejurări potrivnice, principala sursă biologică a „agresiunii socialmente utile împotriva lumii exterioare — a naturii şi a duşmanilor"[4], cea care ar face posibilă supravieţuirea şi progresul speţei. Acum putem înţelege mai bine unul dintre resorturile principale ale seducţiei exercitată de doctrina lui Freud asupra celui care a scris *Eros şi Civilizaţie*. Descrierea vicisitudinilor la care sînt supuse instinctele

---

[1] Freud însuşi admite, la un moment dat, în *Das Unbehagen in der Kultur* (pag. 31), o asemenea funcţie eminamente pozitivă a travaliului.

[2] Cf. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, în *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

[3] Herbert Marcuse, *Triebleehre und Freiheit*, în *Psychoanalyse und Politik*, Europäische Verlagsanstalt, Europa Verlag, Wien, 1968, p. 12—13.

[4] *Ibid.*

originare datorită raporturilor conflictuale ale organismului uman cu o realitate potrivnică *(Ananké*, penuria mijloacelor de hrană şi de îmbrăcăminte ale omului primitiv), ar pune în valoare o concepţie *dialectică* asupra psihicului uman, bazată pe „plasticitatea" instinctelor şi pe modificarea lor necesară sub presiunea realităţii.

Scenariul antropologic elaborat de Marcuse urmează cu fidelitate premisele enunţate mai sus. Sub imperiul nevoilor de reproducere a existenţei sale (în primul rînd a celor de hrană, îmbrăcăminte şi protecţie), organismul uman ar fi constrîns să supună dominaţiei şi inhibiţiei pulsiunile erotice originare (în sensul lărgit amintit anterior) şi să accepte dominaţia *principiului realităţii* asupra *principiului plăcerii*: travaliul asupra naturii şi lupta cu împrejurările ar fi generat un adevărat proces de desexualizare a organismului (în acelaşi sens lărgit al Erosului), culminînd cu crearea unor mecanisme şi instituţii tot mai adaptate exigenţelor realităţii (civilizaţia şi cultura) şi cu contragerea sexualităţii la sfera genitală, destinată a asigura reproducerea biologică. Munca sub regimul necesităţii este identificată în mod semnificativ cu un act de „non-libertate raţională" *(vernünftige Unfreiheit)* sau „dominaţie raţională" *(vernünftige Herrschaft)*, în sensul reprimării necesare a unor pulsiuni în scopul adaptării energiei instinctuale la imperativele realităţii. Se cuvine să reţinem cu atenţie o asemenea definiţie, deoarece ea ne va da cheia uneia dintre ideile utopice cele mai radicale ale lui Marcuse în cîmpul sociologic: scopul umanităţii nu este doar *eliberarea muncii*, ci în ultimă instanţă *eliberarea de muncă*, prin transformarea ei în *joc* (astfel apare înţeleasă trecerea de la capitalism la comunism)[1], ceea ce în terminologia marcusiană

---

[1] Giovanni Jervis, în introducerea sa la traducerea italiană a cărţii *Eros şi Civilizaţie*, confirmă o asemenea interpretare a textelor lui Marcuse (v. p. XXVI, şi mai ales nota din subsol). Cu prilejul dezbaterilor pe marginea conferinţei sale „Sfîrşitul utopiei", care au avut loc la Universitatea Liberă din Berlinul occidental în 1967, Marcuse a mărturisit însă că a oscilat sub raport terminologic între ideea „eliminării muncii" şi cea a „eliminării muncii înstrăinate" deoarece în limbajul curent expresiile ar fi devenit echivalente. Concluzia sa era că nu ar fi cu

ar echivala cu restaurarea în drepturile lui plenare a erotismului polimorf.

Oricărui observator lucid nu-i poate scăpa faptul că antropologia freudiană este pentru Marcuse, în ultimă instanţă, un instrument teoretic (am fi înclinaţi să spunem mai curînd *ideologic*) pentru a dezvălui mecanismele psihologice ale procesului de alienare în toate formaţiunile istorice bazate pe munca înstrăinată şi pe represiune. Ideea că încă la originile umanităţii imperativele luptei pentru existenţă ar fi generat în mod necesar cenzurarea şi inhibiţia unor impulsuri şi apetituri spontane, instituindu-se o dualitate antinomică între principiul realităţii şi principiul plăcerii, ne-ar oferi infrastructura instinctuală a întregii dezvoltări sociale ulterioare. Convingerea noastră este că tocmai confruntarea cu o societate, cea a capitalismului monopolist, în care, spre a utiliza conceptele freudiene, potenţarea pornirilor agresive se însoţeşte de diminuarea simetrică a celor libidice (satisfacţiilor individuale plenare), l-a determinat pe Marcuse să proiecteze, printr-un imens gest retroactiv, în zorile antropogenezei, mecanismele psihologice observate în formaţiunile sociale ulterioare. Nu riscă însă oare o asemenea afirmaţie să pună sub semnul unui grav semn de întrebare *caracterul ştiinţific* al întregii antropologii construite, cu instrumentele lui Freud, de către Herbert Marcuse? Înţelegem prea bine motivele care i-au determinat pe reprezentanţii şcolii de la Frankfurt, confruntaţi cu „iraţionalitatea obiectivă" (Adorno)[1] a unei societăţi industriale dezvoltate, de tipul celei americane, unde uriaşa dezvoltare a aparatului tehnologic, în condiţiile „capitalismului organizat", se însoţeşte de administrarea şi manipularea insi-

---

putinţă să se vorbească de o „abolire a muncii ca atare", deoarece ar însemna respingerea adevărului de netăgăduit al tezei lui Marx că societatea se clădeşte în mod necesar (în orice fază a ei!) pe schimbul material de substanţe cu natura; el ţinea însă să menţină ideea sa favorită că stăpînirea, controlul, transformarea naturii, efectuate în mod liber, ar duce în mod tendenţial la convergenţa între muncă şi joc („*La fine dell'utopia*", ed. cit. pag. 39).

[1] Theodor W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, în *Gesammelte Schriften* 8, Soziologische Schriften I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 42.

dioasă a dorinţelor şi nevoilor individuale, deci de privarea şi frustrarea indivizilor de satisfacerea înclinaţiilor şi nevoilor lor *reale*, să creadă a descoperi într-o teorie de genul psihanalizei, întemeiată tocmai pe ideea de frustrare şi reprimare a pulsiunilor genuine, un instrument teoretic decisiv pentru a face procesul unor asemenea tipuri de societate. Este însă aci un motiv suficient de a extrapola psihanaliza, pe urmele lui Freud, într-o teorie psihologică şi socială cu validitate universală, capabilă să explice exhaustiv deopotrivă geneza psihicului şi a societăţii umane?

Să începem prin a constata că Marcuse identifică, urmîndu-l pe Freud, geneza civilizaţiei cu un proces de *reprimare* şi *dominare* a unor porniri şi înclinaţii originare. Triada freudiană, *Es* (le Ça, *Id*, Sinele) — Eu — Supra — Eu[1], are implicaţii antropologice considerabile. *Eros şi Civilizaţie* acceptă, alături de Freud, fără a schiţa vreo încercare de verificare critică, ipoteza unui inconştient primordial, ca strat fundamental al psihicului uman, adevărat depozit al unui univers de instincte primare, sustrase istoriei, socialităţii şi moralei; *Eul* s-ar fi constituit ca o funcţie mediatoare între impulsurile originare, care lăsate în voia expansiunii lor oarbe şi necontrolate ar duce la distrugerea organismului, şi imperativele realităţii, în timp ce *Supra-Eul* ar include interiorizarea normelor sociale şi culturale, incarnate la început de presiunea familiei şi extinse ulterior la sfera întregii societăţi. Odată acceptată o asemenea schemă, fiecare pas pe drumul civilizaţiei şi culturii este definit ca un act de cenzură şi reprimare a unor porniri libidice originare, fie sub forma refulării, cînd este vorba de expulzarea impulsurilor în inconştient, fie sub cea a sublimării, cînd înclinaţiile primare ar fi deviate într-o energie socialmente utilă. Este evident că întreaga epopee antropologică propusă de Marcuse reduce în ultimă instanţă istoria umană la un dualism structural: principiul realităţii este investit, cel puţin în forma lui de pînă acum, cu o funcţie de cenzură şi reprimare, reclamînd mereu jertfa şi sacrificiul impulsurilor dictate de principiul plăcerii, în

---

[1] Herbert Marcuse, *Eros e civilità*, Torino 1964, Einaudi, p. 25 şi urm.

timp ce singura instanţă integral pozitivă rămîne Erosul, care în reprezentarea lui Marcuse, spre deosebire de cea pesimistă a lui Freud, ar aştepta clipa revanşei, cînd ar răsturna în favoarea sa raportul de forţe existent printr-o explozie eliberatoare.

Chiar fără a avea cunoştinţe ştiinţifice dezvoltate în domeniile de specialitate, ni se pare clar că postularea unui depozit psihic primordial, sustras prin definiţie temporalităţii şi istoricităţii[1] şi localizat într-o stare de presocialitate, este o prezumţie himerică, fără vreo acoperire în datele antropologiei sau psihologiei comparate. Nu existenţa unei zestre biologice înnăscute, sub forma unui echipament instinctual, este în discuţie (meritul istoric al lui Freud de a fi revelat marea lor pondere în structura psihicului uman rămîne intact, oricîte rezerve decisive şi corecturi considerabile ar reclama concepţia sa), ci faptul că Marcuse acceptă integral, radicalizîndu-l chiar pe Freud, doctrina psihanalitică despre filogeneza speţei umane. El ne încredinţează că în constituţia lui filogenetică omul ar fi la început o monadă paradisiacă, stăpînită de principiul plăcerii: starea lui primordială ar fi fost cea a narcisismului primar („auto-erotism non-obiectual" şi joc neîngrădit al pulsiunilor), ale cărui energii, datorită caracterului lor prin excelenţă neproductiv, erau cu totul improprii oricărei activităţi sociale. *Eros şi Civilizaţie* ne oferă următoarea descriere a stratului psihic arhaic al speţei umane: „*Es* (inconştientul, *n.n.*) este liber de formele şi de principiile care alcătuiesc individul social conştient. Nu se află sub influenţa timpului şi nu e tulburat de contradicţii; nu cunoaşte «nici valori, nici bine şi rău, nici moralitate» (Freud). Nu tinde la autoconservare; nu luptă pentru altceva decît pentru satisfacerea nevoilor lui instinctuale în acord cu principiul plăcerii"[2]. Este uimitor cum un gînditor cu lecturi marxiste atît de intense ca Herbert Marcuse a putut să accepte cu atîta dezinvoltură extravaganta ipoteză antropogenetică a unei stări primordiale de „stază fericită", pe care s-ar fi grefat ulterior lupta pentru autoconservare şi pentru existenţă, deci constrîngerile dictate de procesul muncii şi de activitatea socială. „Bătrînul"

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Engels era mult mai aproape de adevăr, în realismul său antropogenetic, decît „modernul" Freud cînd descria condiţia individului, în zorii societăţii primitive, ca fiind cea a unui ins „dezarmat"[1] (stăpînit deci de frică şi de primejdia extincţiei, şi nu de acea „linişte" fericită şi acea libertate pulsională exaltate de Marcuse), pe care numai munca şi în general activitatea în comun l-au putut salva şi ridica la starea de umanitate; travaliul şi activitatea socială au generat trecerea de la starea de animalitate la cea de umanitate, şi ele au fost legate *ab initio* nu doar de reprimarea unor instincte primare, ci şi de sporirea şi potenţarea facultăţilor apetitive ale omului. Acceptînd teoria freudiană despre dinamica instinctelor şi conotaţiile *negative* ale conceptului de *civilizaţie (Kultur)* la Freud (civilizaţia identificată cu reprimarea progresivă a erosului amoral şi asocial: „Libertatea individuală nu este un bun al civilizaţiei", provocatoarea propoziţiune a lui Freud[2] era citată mereu de Marcuse[3] cu voluptate), autorul cărţii *Eros şi Civilizaţie* nu putea, după părerea noastră, să ajungă la elaborarea unei teorii autentic marxiste cu privire la dinamica pulsională şi dezvoltarea facultăţilor apetitive şi actelor volitive.

Teza principală a curentului desemnat sub numele de „freudo-marxism", al cărui eminent reprezentant filozofic este Herbert Marcuse din *Eros şi Civilizaţie*, se dovedeşte fundamental vulnerabilă tocmai prin faptul că postulează o *dinamică autarhică* a instinctelor, deci o constituţie psihică *autonomă* a fiinţei umane, localizată în trecutul arhaic al speciei (imaginea mitică a unui „erotism polimorf pregenital" este expresia extremă la Marcuse a unei asemenea teze), peste care socialitatea, deci în esenţă procesul producţiei şi reproducţiei materiale, s-ar fi juxtapus ulterior, cu efectul exclusiv al unui factor de deviere, reprimare sau alienare a energiilor instinctuale originare. Dacă pornim de la ideea, verificată de datele antropologiei, că geneza omului *coincide* cu apa-

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 40.

[2] Sigm. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, ed. cit., p. 56.

[3] Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, ed. cit., p. 17, Introducerea la *Eros şi Civilizaţie*, ed. cit., p. 3. etc.

riţia activităţii sociale (socialitatea fiind consubstanţială esenţei umane), procesul producţiei materiale în cadrul unei activităţi comune punîndu-şi amprenta decisivă asupra evoluţiei biologice a omului, conotaţiile negative cu care apare investit în speculaţia antropologică a lui Marcuse principiul realităţii se dovedesc nejustificate; inhibiţia unor instincte primare în cadrul antropogenezei nu poate fi identificată, după sugestia lui Marcuse, cu un proces negativ — ca sacrificarea principiului plăcerii în favoarea celui al realităţii —, ci dimpotrivă, ea a generat, în interacţiunea complexă dintre exigenţele reproducţiei materiale şi conformaţia bio-psihică a omului, facultăţi apetitive şi volitive noi, cu un caracter eminamente *pozitiv* (Engels a arătat de pildă convingător că tocmai înlocuirea geloziei masculului adult din familia animală prin toleranţa reciprocă a masculilor adulţi în cadrul hoardei umane primitive a făcut posibilă constituirea unor grupe mai mari şi durabile, condiţie pentru transformarea animalului în om[1]). Fără îndoială, Marcuse admite neşovăitor că supremaţia muncii şi activităţii productive asupra oricărei porniri biologice a fost condiţia fundamentală a saltului de la animalitate la umanitate, considerînd-o un proces necesar şi ireversibil. Reproşul esenţial pe care el îl aduce lui Freud, de astă dată din unghiul de vedere al lui Marx, este tocmai că nu a făcut distincţia între reprimarea *necesară* a unor instincte, dictată de penuria mijloacelor de trai şi exigenţele luptei pentru existenţă, şi „represiunea superfluă“ sau „adiţională“ (surplus-repression), dictată de exigenţele muncii înstrăinate sub regimul claselor antagoniste. O asemenea istoricizare a conceptului de represiune îi îngăduie lui Marcuse să repudieze pesimismul antropologic al lui Freud (ireductibilitatea conflictului între Thanatos şi Eros, între instinctul agresiunii şi cel al iubirii) şi să desfăşoare vastul său proces împotriva hegemoniei pornirilor agresive în numele unei societăţi socialiste, unde reactivarea facultăţilor pozitive ale Erosului le-ar putea asigura supremaţia definitivă.

Oricîtă înţelegere legitimă am avea pentru finalitatea ultimă a gîndirii lui Marcuse, nu ne putem permite să

---

[1] Op. cit., pag. 40—41.

trecem cu uşurinţă peste paradoxele care decurg din premisele sale teoretice de origine freudiană. Negativitatea cu care apare investit în reprezentarea sa filogenetică principiul productivităţii sau randamentului *(Leistungsprinzip)*, identificat cu o „mutaţie traumatică" în raport cu starea de stază fericită a erosului originar, îl conduce de pildă la instituirea unui joc de antinomii dintre cele mai discutabile: cea între *raţiune*, ca organ al productivităţii represive, şi *imaginaţie*, ca expresie a pornirilor reprimate. Oricît de surprinzător s-ar părea, Prometeu apare în *Eros şi Civilizaţie* ca un simbol mai curînd negativ, fiind caracterizat ca „eroul civilizator al trudei, al productivităţii şi progresului prin intermediul represiunii"[1], în timp ce întreaga simpatie a autorului se îndreaptă către Orfeu şi Narcis, personajele mitologice care ar incarna erosul auto-suficient, identitatea subiect-obiect, natura nealterată de dureroasa sciziune între eu şi lume. Erich Fromm îi reamintea cu maliţie lui Marcuse, în studiul său polemic din 1970 „Criza psihanalizei", celebra caracterizare a lui Prometeu formulată de Marx: „cel mai nobil sfînt şi martir în calendarul filozofic", spre a marca distanţa între utopia marcusiană a societăţii viitorului, întemeiată pe o teorie conservatoare a instinctelor naturale şi pe paradisiaca reactivare a „erosului polimorf pregenital"[2] şi concepţia marxistă a dezvoltării sociale, bazată pe unitatea inextricabilă între travaliul productiv şi afirmarea facultăţilor apetitive şi volitive ale omului. Este semnificativ că Fromm a abandonat cu timpul, în opoziţie cu Marcuse, adeziunea sa iniţială la teoria freudiană a libido-ului originar, înlocuind conceptul de „puteri libidinale" primare prin cel de „puteri pasionale" de natură variabilă[3], ceea ce ar presupune o înţelegere mult mai mlădioasă a interacţiunii între împrejurările istorico-sociale şi constituţia bio-psihică a individului. Divergenţe importante au apărut între cei doi gînditori şi cu privire la extrapolarea sociologică a „complexului lui Oedip", prin teoria freudiană despre asasinarea „tatălui primordial" de către clanul fratern (cf. *Totem und Tabu*): caracterul „fantas-

[1] Herbert Marcuse, *Eros e Civilità*, ed.cit., p. 130.
[2] Erich Fromm, op. cit., p. 213—214.
[3] *Ibid.*, p. 10 (nota din subsolul paginii, datată 1970).

tic“ al construcţiilor lui Marcuse, care a împins la extrem o asemenea extrapolare spre a da un temei cît mai radical criticii sale împotriva tuturor tipurilor de societate întemeiate pe represiune, a fost sever incriminat de Fromm. Oricare ar fi avatarurile curentului „freudo-marxist“ în interiorul său, simptomatic rămîne, din punctul nostru de vedere, faptul că, sub raport teoretic, în compoziţia gîndirii lui Marcuse s-a suprapus, peste straturile fundamentale de inspiraţie hegeliană şi marxistă, şi un strat freudian, care a determinat, la rîndul său, o reactivare a unui filon heideggerian, sub forma opoziţiei între caracterul dominator al raţiunii instrumentale („die Kehre der Technik“ la Heidegger) şi sensul genuin al existenţei. Eterogenitatea unor asemenea motive filozofice trebuie să rămînă perpetuu prezentă în analiza ultimei faze din gîndirea lui Marcuse, cînd investigaţia sa se va concentra asupra „societăţii capitalismului tardiv“ (spre a utiliza propria lui formulă) şi asupra formelor de luptă împotriva „alienării generalizate“ din cîmpul ei.

Herbert Marcuse a întreprins în scrierile sale tipărite de-a lungul ultimului deceniu şi mai bine — „Omul unidimensional“ (1964), „Toleranţa represivă“ (1965), „Eseu asupra eliberării“ (1969), „Contrarevoluţie şi revoltă“ (1972), „Zeit-Messungen“ *(Măsurători ale timpului*, 1975), spre a nu mai aminti numeroase alte *scritti minori* —, un amplu proces de demistificare a societăţii capitalismului evoluat, şi în primul rînd a faimoasei *prosperitas americana*, articulîndu-l pe multiple planuri: economic, politic, moral şi estetic[1]. Lipsa de compromisuri şi radi-

[1] Colaborator în anii dinainte şi de după cel de-al II-lea război mondial al unor institute şi centre de cercetări din cadrul Universităţilor Columbia şi Harvard, lucrînd un timp, în anii războiului, într-un serviciu al Departamentului de Stat, unde a avut mai ales misiunea de a sprijini pe plan ideologic eforturile războiului antihitlerist (cf. Martin Jay, op. cit., p. 80) , Herbert Marcuse a ocupat, începînd cu anul 1954, o catedră de filozofie şi ştiinţe politice la Universitatea Brandeis din Boston. Prezent intermitent şi ca director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes din Paris, Marcuse a părăsit la mijlocul deceniului trecut Universitatea Brandeis pentru a preda filozofia la Universitatea din San Diego, California, începînd cu anul 1967. Audienţa sa crescîndă în rîndurile mişcării

calismul criticii sale au conferit figurii lui Marcuse, în mijlocul oceanului de conformism neo-pozitivist, o incontestabilă nobleţe intelectuală, recompensată în anii de la sfîrşitul deceniului al şaptelea şi începutul celui următor de marea lui popularitate în mişcarea politică definită sub numele de *noua stîngă*. Militantismul politic tot mai accentuat l-a separat definitiv de poziţia vechilor săi prieteni din şcoala de la Frankfurt, Horkheimer şi Adorno, cantonaţi de-a lungul ultimilor lor ani de viaţă într-un amestec sui generis de non-conformism teoretic (mai ales Adorno) şi absenteism politic, în raport cu societatea occidentală. Faptul de a fi pus la baza analizelor sale o serie de teze centrale ale materialismului istoric: contradicţia între uriaşa dezvoltare a forţelor de producţie şi anacronica lor utilizare în cadrul relaţiilor de producţie capitaliste, plus-valoarea (nu atît cea absolută, cît cea relativă) ca principal izvor de reproducţie şi a societăţii capitalismului tardiv, odată cu intensificarea alienării în cadrul ei etc. a asigurat criticii lui Marcuse o reală soliditate teoretică şi o netăgăduită putere de persuasiune. Spre a situa, cît de sumar, poziţia sa faţă de ansamblul gîndirii marxiste, mai ales după cele spuse mai sus în legătură cu diversele filoane de gîndire intersectate în opera lui, este însă necesar să amintim că ideile marxismului formează un întreg omogen şi coerent, în care tezele materialismului istoric nu pot fi disociate de concepţia generală materialist dialectică asupra raportului între existenţă şi conştiinţă, fără riscul de a produce perturbări şi distorsiuni chiar în înţelegerea vieţii sociale.

---

politice radicale a *Noii Stîngi* nu a rămas fără urmări serioase în cariera sa universitară, ca şi în viaţa sa privată. O iniţiativă a guvernatorului statului California şi a cancelarului Universităţii din San Diego de a obţine rezilierea contractului de profesor al celui care purta în ochii lor stigmatul infamant de *New Left Philosopher* a fost blocată de gestul de solidaritate al colegilor săi din departamentul de filozofie şi de o ameninţare cu greva generală a studenţilor. (S-a ajuns atunci la o soluţie de compromis: reînnoirea contractului doar pe un an de zile, dar Marcuse şi-a păstrat şi ulterior postul). Nu au lipsit nici somaţiile de a părăsi ţara şi ameninţările cu moartea, adresate prin scrisori anonime, dacă ar fi să judecăm după relatări din iunie 1968 ale unor ziare ca „Los Angeles Times" sau „Washington Post" (cf. Jean-Michel Palmier, op. cit., p. 41).

Este poate interesant să menţionăm aci o idee clarificatoare formulată de Georg Lukács într-o scrisoare către un discipol al său brazilian, Carlos Nelson Coutinho, ca răspuns la o întrebare cu privire la criteriul de demarcaţie între marxism şi alte concepţii asupra lumii. Întrebarea lui Coutinho era cu atît mai revelatoare, cu cît se referea la gînditori ca Sartre sau Lucien Goldmann, care se revendicau fără ezitare din tezele lui Marx cu privire la viaţa socială, dorinţa corespondentului brazilian fiind de a afla poziţia lui Lukács faţă de ei. Bătrînul gînditor marxist aprecia în răspunsul său că „scrierile desigur interesante ale lui Sartre sau Goldmann se află fără îndoială sub influenţa metodei materialismului istoric“, dar îşi exprima în acelaşi timp convingerea că cei doi autori ar adopta o poziţie „în mare măsură negativă... faţă de materialismul dialectic“. Şi Lukács se explica în felul următor: „Ei nu acceptă că a) există o realitate independentă de conştiinţa noastră, că b) această realitate are un caracter obiectiv dialectic, pe care conştiinţa noastră — desigur nu în mod mecanic — o reproduce, şi în sfîrşit că c) omul este ontologic o fiinţă socială (ein gesellschaftliches Wesen) şi nu a intrat ulterior (independent de esenţa existenţei sale ca om) în raporturi sociale. Gîndiţi-vă la categoria de «Geworfenheit» (a fi azvîrlit/proiectat în lume, n.n.) a lui Heidegger, de influenţa căreia Sartre nu s-a eliberat pînă astăzi şi care se află într-o contradicţie de neînlăturat cu încercările sale de a aplica materialismul istoric“[1]. Fără a intra aci într-o discuţie despre justeţea caracterizărilor lui Lukács cu privire la Goldmann sau Sartre, ne îngăduim să credem că, *mutatis mutandis*, criteriul său discriminatoriu ar putea fi aplicat cu folos şi în cazul lui Marcuse. Influenţa dominantă a materialismului istoric în studiile critice ale lui Marcuse ni se pare o realitate de netăgăduit; dar în acelaşi timp nu putem ignora atitudinea sa negativă, formulată încă în tinereţe, faţă de ideea unei „dialectici a naturii“, ca şi în general faţă de iniţiativa lui Engels de

---

[1] Scrisoarea lui Georg Lukács către Carlos Nelson Coutinho, datată 8. 11. 1963; text inedit, (copie), aflat în Arhiva-Lukács din Budapesta, consultat de noi în dosarele corespondenţei lui Lukács.

a universaliza aplicarea dialecticii la natură şi la societate[1], sau repudierea teoriei cunoaşterii formulată de Lenin în *Materialism şi empiriocriticism* (v. consideraţiile noastre introductive), după cum nu putem trece peste distanţa care separă antropologia riguros marxistă formulată de Lukács în *Ontologia existenţei sociale*, bazată pe unitatea indisociabilă între activitatea teleologică a subiectului şi cauzalitatea obiectivă din imanenţa realităţii, şi „noua antropologie" preconizată de Marcuse, în care componenta freudiană autonomă joacă un rol de prim ordin în cadrul unei scheme materialist-istorice foarte generale. Sub raport politic, distanţa faţă de mişcarea comunistă, provocată în tinereţe, printre altele, de condamnarea cărţii lui Lukács *Istoria şi conştiinţa de clasă* în anii 1924—1926 (după cum rezultă dintr-un articol al lui Marcuse tipărit în *Die Gesellschaft*) se va accentua după evenimentele anilor 1937—1938 (eşecul războiului civil spaniol etc.) şi Marcuse va păstra în deceniile următoare, din nou într-un contrast evident cu poziţia lui Lukács, atitudinea unui *outsider* critic faţă de mişcarea muncitorească internaţională şi de partidele ei, ceea ce nu va putea să nu ducă, dincolo de ataşamentul său faţă de mişcarea *noii stîngi*, la o izolare politică tot mai pronunţată odată cu refluxul curentelor de ultra-stînga.

Numele lui Marcuse rămîne legat în gîndirea filozofică şi sociologică din ultimele decenii de rara acuitate cu care a scos la iveală un ansamblu de particularităţi ale capitalismului contemporan (şi în special ale celui american), bine distincte de cele ale capitalismului din perioada „clasică", analizat de Marx (deşi, ne grăbim să adăugăm, Marcuse va sublinia mereu, fără ambiguitate, că în opera lui Marx se găseşte cheia şi pentru analiza mutaţiilor survenite în structura societăţii capitaliste, introducerea unor noi teze desfăşurîndu-se pe fondul unei validări a conceptelor marxiste fundamentale, şi nu al unei „obsolescenţe a marxismului")[2]. Punctul său

---

[1] Cf. finalul studiului din 1932 despre *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx.

[2] Herbert Marcuse, *L'Obsolescenza del marxismo*, textul unei conferinţe rostite în 1966 la simpozionul internaţional „Marx and the Western World" de la Universitatea

de plecare este puternica expansiune, în societățile capitaliste dezvoltate, a productivității sociale, care a cuprins nu numai sfera tradițională a marii industrii, producătoare de mijloace de producție (și distrugere!), dar și vastele zone ale consumului și serviciilor, integrate aproape cu totul în cîmpul marii producții capitaliste. Originalitatea analizelor constă în demonstrarea faptului că sporirea intensă a bogăției sociale, pe fondul unei dezvoltări vertiginoase a aparatului tehnologic, nu poate avea loc, în condițiile creșterii profitului și al reproducției capitaliste, decît pe baza intensificării ritmului de muncă („ocuparea deplină" a timpului de muncă), a stimulării nu doar a „nevoilor reale", ci adeseori a celor „artificiale" și agravării luptei pentru existență. Subordonarea nevoilor și satisfacțiilor individuale față de exigențele producției și reproducției capitaliste a dobîndit un caracter tentacular, datorită bombardamentului intens la care este supusă conștiința de enorma industrie a consumului, reclamelor, *loisir*-urilor și mijloacelor de comunicație; o asemenea „integrare" a indivizilor în cadrul unui uriaș mecanism social eteronom este ceea ce Marcuse numește *unidimensionalizarea* ființei umane. Autorul *Omului unidimensional* va reveni nu o dată asupra ideii, formulate încă de Marx, că în societățile industriale dezvoltate automatizarea crescîndă a procesului de producție face în mod tendențial posibilă o reducere a timpului de muncă necesar pentru a satisface nevoile materiale ale indivizilor (de hrană, îmbrăcăminte etc.) și o creștere simetrică a celui disponibil pentru activitățile lor libere, destinate a împlini nevoi și aspirații autonome, cu caracter material și trans-material; rechizitoriul de o rară vehemență desfășurat de Marcuse împotriva societății capitalismului tardiv este dictat tocmai de faptul că ea a pus în

---

Notre Dame (Indiana) și reprodus în volumul *Critica della società repressiva.* (Feltrinelli Editore, Milano, 1968) traducere italiană a unui grup de studii marcusiene (originalul a apărut în 1967 la Notre Dame University Press). Termenul de „obsolescență" s-ar putea traduce, foarte aproximativ, prin „uzură" sau „perimare"; Marcuse își începe conferința protestînd împotriva titlului dat intervenției sale, deoarece intenția sa centrală era de a demonstra valabilitatea neștirbită a „noțiunilor marxiste fundamentale" (cf. vol. cit., p. 124 și urm.)

mişcare un uriaş aparat economico-social destinat să *stăvilească* o asemenea posibilitate reală și să menţină prin toate mijloacele indivizii producători într-o stare de subordonare hipnotică faţă de mecanismele producţiei şi reproducţiei existente (termenul de „affluent society" este folosit de Marcuse, după propria sa mărturie, în sens ironic, lucru explicabil dacă ţinem seama de criteriile, enunţate mai sus, ale unei societăţi organizate în conformitate cu exigenţele autentic umane ale membrilor ei).

Puterea analistului de a urmări în intimitatea mecanismelor bio-psihice ale indivizilor efectele mutilatoare ale marilor linii de forţă din cîmpul realităţii economico-sociale, dezvăluind dezechilibruri şi malformaţiuni insolite sub aparenţele conformismului fericit şi ale falsei armonii, a asigurat în mare măsură remarcabila audienţă a lucrărilor sale. Paginile dedicate în *Omul unidimensional* fenomenului numit „desublimarea represivă" ne pot servi ca exemplu. Marcuse a analizat cu o sagacitate uimitoare modul în care societatea de consum de tip capitalist predetermină şi preformează nevoile, dorinţele şi satisfacţiile indivizilor, multiplicîndu-le şi orientîndu-le în direcţia dorită de ea. Se ridică întrebarea legitimă ce îndreptăţeşte epitetul „represiv" aplicat necontenit de critic unui asemenea proces de sporire a productivităţii? Distincţia între nevoile „adevărate" şi cele „false" este capitală în raţionamentele lui Marcuse[1]. Fiinţa umană tinde în mod spontan către instituirea unei autonomii a dorinţelor ei, către un echilibru între activitatea exterioară şi liniştea interioară, între energia investită în „cultură" şi existenţa armonioasă în mijlocul „naturii". Stimularea prin toate mijloacele a pornirilor achizitive, mobilizarea artificială a energiilor către procurarea unor bunuri adeseori superflue („uzura planificată" este un procedeu tipic al societăţii capitaliste de consum, aplicat deopotrivă la producţia automobilelor, obiectelor domestice etc. şi destinat să inculce reînnoirea lor perpetuă), introectarea unei legături „libidinoase" omnivalente cu mărfurile azvîrlite pe piaţă[2]

---

[1] Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 1967, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, p. 25.

[2] Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 1969, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, pag. 26.

şi obnubilarea consecutivă a înclinaţiilor şi dorinţelor mai profunde, creează acea conformaţie instinctual-psihologică a indivizilor sintetizată în formula „omului unidimensional". Asediul sistematic al conştiinţei individuale, fixarea tuturor apetiturilor către sporirea cîştigurilor destinate achiziţiei (transformată în forma hegemonică de „realizare" a personalităţii umane), comercializarea agresivă a naturii anihilează, pînă la dispariţie, cea de „a doua dimensiune" a fiinţei umane: spaţiul interior afectat liniştei, reflexiunii, spiritului critic, deciziilor autonome. Comercializarea şi manipularea tuturor satisfacţiilor, inclusiv a sexualităţii emancipate, este un fenomen tipic de „desublimare represivă" (contracţia satisfacţiilor erotice complexe, în sensul lărgit folosit de Marcuse, la simpla sexualitate, este sever denunţată[1]). Spre a marca o asemenea degradare a sexualităţii, Marcuse formulează la un moment dat observaţia sarcastică: „Despre nici una dintre eroinele «sexy» ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea ce Balzac scria despre curtezana Esther, şi anume că îi era proprie acea tandreţe care înfloreşte numai în infinit"[2]. Sporirea incontestabilă a confortului şi bunăstării materiale în rîndurile unei bune părţi din populaţia societăţilor capitaliste dezvoltate (inclusiv în rîndurile claselor producătoare) se desfăşoară, în reprezentarea lui Herbert Marcuse, pe fondul manipulării şi reificării generalizate a dorinţelor şi satisfacţiilor ei. Autorul *Omului unidimensional* nu încetează să incrimineze însă caracterul „represiv" al unei asemenea aboliri a privaţiunilor materiale, atîta timp cît ea are loc în condiţiile „fericirii administrate" şi ale amputării indivizilor de „a doua dimensiune", cea esenţială, a personalităţii lor (fericirea adevărată nu este sinonimă cu „insaţiabilitatea naturii umane", va sublinia Marcuse în conferinţa sa *Libertatea şi imperativele istoriei*, rostită la Geneva în 1969[3].

Meritul lui Marcuse este nu numai de a fi investit o energie teoretică imensă spre a scoate la iveală, dincolo de aparenţele strălucitoare, aspectele dezumanizante ale

---

[1] *Der eindimensionale Mensch*, ed. cit., p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 97.
[3] În vol. *La liberté et l'ordre social*, *Rencontres Internationales de Genève*, 1969, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, p. 134. Vezi volumul de faţă p. 448.

„confortabilei“ şi „democraticei“ societăţi de consum, dezvăluind, fără echivoc, interesele de clasă care reglementează, prin intermediul unui vast aparat tehnologic, falsa armonie între interesele individuale şi cele sociale, dar şi de a fi refuzat, cu o voinţă obstinată, să accepte „integrarea“ majorităţii producătoare în sistemul de nevoi şi dorinţe impus de minoritatea dominantă ca un proces ireversibil sau ca o fatalitate. Graficul gîndirii sale politice descrie, în această direcţie, de-a lungul ultimelor două decenii, o curbă semnificativă: de la scepticismul şi pesimismul, pe care le emană deopotrivă postfaţa (1954) la *Raţiune şi Revoluţie* sau ultimele pagini ale *Omului unidimensional*, cu privire la forţele sociale efective capabile să submineze „resorbţia“ opoziţiei de către mecanismele dominante ale societăţii americane, trecînd prin entuziasmul frenetic pentru exploziile de revoltă ale minorităţilor rasiale şi ale tineretului intelectual contestatar din metropole, ca şi pentru luptele de eliberare din ţările în curs de dezvoltare, la sfîrşitul anilor şaizeci, cînd mişcarea franceză din mai 1968 l-a transfigurat de fericire, pînă la treptatul proces de reconsiderare lucidă a situaţiei („disebbriamento“ — trezire din exaltare — ar spune italienii), vizibil în conferinţele din ultimii doi ani, cînd analiza sa economico-sociologică, desigur pe fondul identităţii de poziţie, tinde să cîştige în profunzime şi în cumpănirea mai exactă a perspectivelor. Antinomiile în care s-a zbătut mereu gîndirea lui Marcuse erau dictate, pe o de parte, de convingerea sa că sub presiunea insidioasă a „societăţii afluenţei“, majoritatea clasei muncitoare americane, coruptă de binefacerile confortului şi consumului manipulat, şi în mod *tendenţial* cea din alte ţări capitaliste dezvoltate (dar aci el admite şi posibilitatea unei evoluţii inverse, către radicalizarea politică) este împinsă la pasivitate, dacă nu chiar la letargie socială şi, pe de altă parte, de ideea sa tot mai explicit afirmată că fără acţiunea transformatoare a clasei muncitoare, adevăratul „subiect social al schimbării“ datorită poziţiei ei centrale în procesul de producţie, deci fără sprijinul majorităţii populaţiei[1], revoluţia socială, preconizată de grupurile minoritare contes-

---

[1] *Versuch über die Befreiung*, ed. cit., p. 33; *Zeit-Messungen*, 1975, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, p. 23 şi 34.

tatare, este sortită unui eşec iremediabil. Tocmai descurajarea cu privire la potenţialul revoluţionar al clasei muncitoare, provocată de spectacolul multiplei manipulări la care este supusă conştiinţa ei de acţiunea narcotizantă a societăţii de consum şi de giganticele *mass-media*, dar şi de pretinsul reformism al partidelor comuniste din ţările capitaliste dezvoltate[1], l-a condus pe Marcuse să investească speranţele de erodare a „capitalismului corporativ" în acţiunea unor minorităţi radicale de tipul populaţiei din *ghetto*-urile americane sau intelectualităţii non-conformiste, ca şi în luptele de eliberare din fostele ţări coloniale de genul revoluţiilor cubaneză şi vietnameză. Conştiinţa tot mai limpede, reiterat afirmată, că minorităţile contestatare amintite nu reprezintă prin ele însele o forţă revoluţionară[2], rolul lor mărginindu-se la cel de detonator sau catalizator al unei viitoare revoluţii posibile, nu a făcut decît să perpetueze aporiile din gîndirea sa: realitatea socială din ţările capitaliste dezvoltate demonstrează pînă la evidenţă că fără acţiunea clasei muncitoare şi a partidelor ei revoluţionare transformarea radicală a societăţii rămîne o himeră; ori, în faţa perspectivelor reale ale unei asemenea acţiuni, gîndirea lui Marcuse se arăta, consecventă dealtfel cu premisele ei, cel puţin în ciclul de lucrări care despart *Omul unidimensional* de *Contrarevoluţie şi revoltă*, evazivă sau condamnată la conjecturi aproximative[3].

---

[1] Herbert Marcuse, *Contrerévolution et révolte*, 1972, Paris, Ed. du Seuil, p. 13.

[2] Herbert Marcuse, *La fine dell'utopia*, 1968, Bari, Laterza, Terza edizione, p. 64—65.

[3] Este necesar să subliniem că rezervele de mai sus nu au nimic comun cu reproşurile formulate adeseori la adresa lui Marcuse de a nu admite valabilitatea intactă a schemelor tradiţionale în înţelegerea produselor sociale. Transcenderea unor scheme anacronice şi a unei atitudini conservatoare în analiza societăţii contemporane ni se pare meritul său. Disputa cu un reprezentant al „vechii stîngi" americane, care a tipărit în 1967, sub pseudonimul Karl Miller, în *The Monthly Review* („revistă socialistă independentă" din New-York), o critică severă a „Omului unidimensional" (K. Miller, *The Point is Still to Change II*, în *Monthly Review*, vol. 19, nr. 2, iunie 1967), este tipică. Herbert Marcuse a respins convingător în răspunsul său *(On Changing the World: A Reply to Karl Miller*, în *The*

Georg Lukács, care nutrea de altfel o vie simpatie pentru curajoasa atitudine critică a lui Marcuse la adresa societăţii capitalismului monopolist, dar care traversase în tinereţe o edificatoare experienţă proprie cu privire la eşecul tendinţelor de ultra-stînga în mişcarea revoluţionară, ne spunea în cadrul unei convorbiri, la scurt timp după întoarcerea noastră de la Geneva, unde audiasem conferinţa „Libertatea şi imperativele istoriei", că eroarea lui Marcuse este de a nu înţelege dialectica răbdării şi nerăbdării în lupta revoluţionară. Supralicitarea puterii integratoare şi represive a societăţii capitalismului tardiv l-a condus pe Marcuse la subaprecierea contradicţiilor ei *interne* şi, în mod consecutiv, la o lipsă de răbdare faţă de procesul lor de maturizare *à long terme*[1]*;* speranţele sale de

---

Monthly Review, vol. 19, nr. 5, octombrie 1967) orice optimism de circumstanţă în analiza raporturilor de forţe din societatea americană, tăgăduind în acelaşi timp cu vigoare acuzaţiile de „quietism" sau „defetism". Dezacordul cu aplicarea unor scheme convenţionale la analiza unor fenomene şi procese profund schimbate faţă de cele care au format obiectul analizelor marxiste tradiţionale este nervul inspirator al preocupărilor sale. Partizanii unei înţelegeri pur tradiţionale a fenomenelor capitalismului contemporan au căutat să-l neutralizeze pe Marcuse, dar penetraţia analizelor sale s-a dovedit pînă la urmă mai puternică decît asemenea calcule superficiale. Divergenţele serioase cu gînditorul american apar cu adevărat *pe terenul* constatărilor sale odată admise — şi anume în evaluarea perspectivelor luptei anticapitaliste şi a formelor ei de organizare.

[1] André Gorz, membru al echipei redacţionale a revistei *Les Temps Modernes*, simpatizant al gîndirii lui Marcuse, căruia îi recunoaşte meritul de a fi pus în evidenţă posibilitatea noncoincidenţei între aprofundarea contradicţiilor sociale şi percepţia lor cuprinzătoare (deci distorsiunea între factorii *obiectivi* şi *subiectivi* ai revoluţiei), scrie însă în cartea sa *Le socialisme difficile:* „Din această analiză a situaţiei prezente în Statele Unite, care prezintă desigur trăsături valabile şi pentru alte ţări capitaliste, Marcuse extrage, totuşi, puţin prea repede concluzii generale cu privire la cvasi-imposibilitatea de a păstra sau de a construi o perspectivă şi o acţiune revoluţionară în cadrul capitalismului dezvoltat". André Gorz se disociază de scepticismul lui Marcuse (textul este redactat în 1966), considerînd că insurecţia mişcării muncitoreşti şi socialiste din Occident se va produce odată cu înlăturarea întîrzierilor în analizele şi studiile cu privire la condiţia reală a păturilor

subminare a *Establishment*-ului au fost proiectate, ca urmare, în ideea unei rupturi „din afară“ a continuum-ului represiv, executată de minoritățile rebele (populația condamnată la mizerie din *slums*-urile marilor orașe americane, tineretul studențesc plin de mînie la adresa războiului din Vietnam, intelectualitatea non-conformistă), aflate într-o poziție de „extra-teritorialitate“ față de sistemul de nevoi și dorințe instituit de oligarhia dominantă.

O analiză cuprinzătoare a complicatelor probleme legate de strategia revoluționară a luptei anticapitaliste din Occident depășește cu mult obiectivele și posibilitățile studiului de față. Să ne mărginim aci a exprima convingerea că Herbert Marcuse s-a înșelat cînd a preconizat deplasarea centrului de greutate al luptei împotriva „sistemului“ de la cea *economico-politică* la rebeliunea „morală“ sau „erotico-estetică“[1]. Georg Lukács avea dreptate să observe în cadrul convorbirii amintite că nici *happening*-urile tineretului contestatar, nici subculturile de tipul *hippie* și nici transformarea în modele de luptă a unor figuri de guerillarzi, în sine de o mare noblețe, ca Che Guevara, nu vor submina cu adevărat „sistemul“. Fără îndoială, tocmai neîncrederea în perspectivele de radicalizare politică a clasei muncitoare și convingerea că lupta de tip „clasic“, pe tărîm economic, nu poate ocupa cel puțin deocamdată un loc de prim plan, l-au determinat pe Marcuse să caute în activarea unei „noi sensibilități“, de tip „erotico-estetic“ sau „moral“ (pacificarea existenței, emanciparea de agresivitate și zgomot, lupta pentru o natură nepoluată), adevăratul punct de sprijin în constituirea unei noi *subiectivități*, către care aspira cu atîta fervoare. Sub raport teoretic, opoziția polară între o societate care s-ar caracteriza printr-o tehnologie omnivalentă și o manipulare generalizată a conștiințelor, și exigențele unei asemenea „noi sensibilități“, l-a condus pe Marcuse, ca și pe ceilalți reprezentanți ai școlii de la Frankfurt, la un sistem de

---

muncitoare. El se împotrivește și extrapolărilor situației americane la cea a celorlalte țări din sistemul capitalismului avansat, avertizîndu-l pe Marcuse asupra unui asemenea pericol. (*Le socialisme difficile*, Paris, 1967, Editions du Seuil, pag. 18—20).

[1] *Versuch über die Befreiung*, ed. cit., capitolul „Noua sensibilitate“, în special p. 45 și urm.

false antinomii: între Logosul dominaţiei şi cel al erosului, între principiul productivităţii sau al raţiunii instrumentale şi nevoile trans-utilitare etc. Criticii marxişti ai poziţiei lui Marcuse, de tipul lui Wolfgang Fritz Haug, directorul revistei vest-berlineze *Das Argument*, au demonstrat convingător că un asemenea sistem de antinomii ameninţă să substituie contradicţia fundamentală — cea între raporturile de producţie capitaliste şi forţele de producţie care tind la emanciparea lor de cătuşele capitalismului — printr-un carusel de opoziţii cu caracter radical-utopic[1] (ceea ce explică şi componentele heideggeriană sau freudiană ale gîndirii lui Marcuse).

Fără a subaprecia cîtuşi de puţin rolul pozitiv în lupta anticapitalistă a mişcărilor contestatare eterogene reunite sub numele generic de *Noua Stîngă*, cu alte cuvinte a celor situate în afara opoziţiei organizate conduse de partidele comuniste sau socialiste, refluxul lor vizibil ca pondere politică în ultimii ani confirmă adevărul enunţat mai sus: veritabilul centru de greutate al luptei anticapitaliste, cîmpul unde se joacă realmente soarta viitoare a societăţii occidentale, după cum o demonstrează cu elocvenţă mai ales experienţa Europei occidentale din ultimul timp, îl formează mişcarea organizată a clasei muncitoare şi teoria ei revoluţionară. Herbert Marcuse a recunoscut el însuşi într-o conferinţă rostită anul trecut la universitatea din California, Irvine, fără a-şi renega nici o clipă simpatia sa puternică pentru *Noua Stîngă* (el a avut toată dreptatea să sublinieze rolul considerabil al tineretului din *Noua Stîngă* în lupta împotriva războiului din Vietnam, ca şi în evenimentele din mai 1968 în Franţa), declinul şi disoluţia *de facto* a diverselor grupuri reunite sub o asemenea denominaţiune. El a admis lipsa de impact politic decisiv a „contraculturilor" create de variatele grupuri contestatare: fără a-şi menaja cuvintele, conferenţiarul a făcut procesul „antiautoritarismului abstract" şi mai ales al „antiintelectualismului" profesat de asemenea grupări (dispreţul faţă de teorie ca forţă orientativă a practicii), reproşîndu-le ritualizarea şi fetişizarea diferitelor formule politice, fără incidenţă efectivă asupra realităţii; timpuria „resemnare"

---

[1] Wolfgang Fritz Haug, *Das Ganze und das ganz Andere, Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz*, în volumul *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. cit., p. 50—72.

şi „deziluzie“ care a cuprins asemenea mişcări, aflate într-o izolare politică evidentă faţă de masa populaţiei, ar explica regresiunea lor (ceea ce nu ar micşora, în viziunea lui Marcuse, valoarea programatică a iniţiativelor lor din anii şaizeci în lupta de subminare a capitalismului[1]). Nu era însă aci şi o recunoaştere implicită a impasului propriei sale gîndiri politice, reflex desigur al marilor dificultăţi cu care este confruntată orice mişcare radicală de opoziţie în lupta împotriva puternicei societăţi a capitalismului evoluat american?

Dezacordul fundamental al gîndirii marxiste de factură lukácsiană cu poziţia lui Marcuse are de fapt o rădăcină filozofică mai profundă: nevoile şi dorinţele *calitativ* noi, preconizate de Marcuse sub formula „noii sensibilităţi“, nu pot fi pur şi simplu introduse *din afară* în conştiinţa majorităţii populaţiei; sistemul de nevoi şi dorinţe al indivizilor producători nu se poate dezvolta decît sub presiunea înţelegerii experienţei lor *directe*, materiale şi spirituale, în procesul producţiei şi reproducţiei materiale, mai exact în cadrul antagonismului între interesele lor fundamentale şi cele ale minorităţii profitoare: proprietarii monopolurilor şi societăţilor multinaţionale[2]. Este aci un corolar direct al tezei marxiste cu privire la raportul de indiviziune în relaţia subiect-obiect: facultăţile apetitive şi volitive se află într-un raport de concrescenţă cu condiţiile obiective, cele din urmă jucînd în ultimă instanţă rolul determinant. Oricît s-ar scutura Marcuse de acuzaţiile de „romantism“ sau „elitism“ (cea de „utopism“ o asumă voluntar, vorbind de „utopia sa concretă“), el nu va putea evita asemenea suspiciuni atîta timp cît

---

[1] Herbert Marcuse *Scheitern der Neuen Linke? (Eşec al Noii Stîngi?)*, text dezvoltat al conferinţei rostite în aprilie 1975 la universitatea din California, Irvine, reprodus în volumul *Zeit-Messungen*, p. 37—48.

[2] Ne întîlnim aci cu o observaţie formulată de André Gorz, în cartea menţionată. Prietenul şi unul din interlocutorii privilegiaţi ai lui Marcuse defineşte astfel caracterul „contestabil“ al analizelor din *Omul unidimensional:* „A spune că, într-adevăr, contradicţia poate să nu fie *percepută (perçue)* este cu totul altceva decît a afirma că ea nu este *perceptibilă.* Din clipa cînd există contradicţie, ea este în mod necesar resimţită la un anumit nivel al experienţei maselor. Şi misiunea este, atunci, de a face perceptibil ceea ce nu este încă perceput“ (p. 18).

atenţia sa teoretică nu se va fixa în mod primordial asupra proceselor reale şi potenţiale din adîncurile principalei forţe sociale susceptibile să transforme efectiv societatea capitalismului tardiv: clasa muncitoare şi instrumentele ei de organizare politică. Este semnificativ că el prefera să vorbească în „Sfîrşitul utopiei", mai curînd de „scandalul diferenţei calitative"[1] (formulă cu reminiscenţe kierkegaardiene) incarnată de „noua sensibilitate" a minorităţilor contestatare, decît de elaborarea unei *economii politice contemporane* a societăţii capitalismului tardiv: golul principal pe care ni se pare a-l descoperi în gîndirea sa este absenţa unei asemenea analize *economice* mai adînci a raporturilor actuale dintre muncă şi capital, a căilor de realizare a plus-valorii relative în condiţiile „capitalismului corporativ" şi mai ales a căilor efective de edificare a unei noi infrastructuri economice, de tip socialist, pe temeiurile de mai sus[2]. Ni se pare limpede că numai pe o asemenea bază se poate elabora o teorie realistă cu privire la noul sistem de nevoi şi dorinţe susceptibil să fie promovat de principalele forţe sociale transformatoare din interiorul societăţii capitaliste[3].

---

[1] *La fine dell utopia*, p. 18.

[2] Cf. studiul nostru „Herbert Marcuse, Freud şi Marx" în volumul *Critică, Estetică, Filozofie*, 1972, Cartea Românească, p. 365. Lista studiilor şi articolelor dedicate lui Marcuse, apărute în ţara noastră, este relativ bogată. Niculae Bellu, Titus Mocanu, Gh. Achiţei, Pavel Apostol — Sergiu Tamaş — Aneta Busuioc, Vasile Zamfirescu, Al. Boboc, Ion Florea, Vl. Tismăneanu, Andrei Marga, Laurenţiu Şerban ş.a. au abordat de-a lungul anilor aspecte particulare ale operei.

Observaţiile critice îndreptăţite formulate cu diverse prilejuri la adresa uneia sau alteia dintre tezele lui Marcuse au fost însă nu rareori însoţite de caracterizări globale injuste; încadrarea analizelor particulare în perspectiva cuprinzătoare a operei *integrale* este prima condiţie pentru o judecată adecvată asupra gîndirii lui Marcuse.

[3] O interesantă analiză critică a limitelor gîndirii lui Marcuse, din unghiul de vedere al unei investigaţii economice mai riguroase, poate fi găsită în lucrarea economistului marxist american, de origine germană, Paul Mattick, *Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft* (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969). Observaţiile analoge pot fi găsite şi în capitolul „Lukács und Marcuse" din cartea lui Leo Kofler, *Perspektiven des revolutionären Humanismus* (1968, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, p. 96—98).

Ultimele texte ale lui Herbert Marcuse demonstrează, după părerea noastră, că el nu a rămas insensibil la critica formulată de stînga marxistă internaţională împotriva caracterului prea generic al analizelor sale, şi mai ales împotriva principalei lor consecinţe: cezura brutală instituită între o societate înfăţişată ca fiind cvasi-integral manipulată şi reificată, şi incarnarea speranţelor de subminare a ei în risipitele minorităţi contestatare. Fără a renunţa la laitmotivele gîndirii sale (marele potenţial integrator al „societăţii de consum" şi vasta mobilizare pentru apărarea ei prin iniţierea unei contrarevoluţii preventive), atenţia sa se concentrează acum tot mai mult către o analiză mult mai articulată a noilor stratificări de clasă în interiorul societăţii americane şi către identificarea factorilor reali şi potenţiali de agravare a crizei sistemului capitalist. Observaţii dintre cele mai revelatoare sînt formulate cu privire la creşterea considerabilă a populaţiei *salariate*, prin trecerea în rîndurile ei, de-a lungul ultimelor decenii, a unor categorii sociale cu o existenţă anterior independentă, sau cu privire la sporirea neîntreruptă a numărului de „white collars" („gulerele albe": cadrele cu pregătire tehnică şi ştiinţifică întrebuinţate direct în producţie) în raport cu cei rămaşi în stadiul de „blue collars" („gulerele albastre": muncitorii în accepţia tradiţională a cuvîntului). Metamorfozele produse astfel în structura clasei muncitoare, trecerea a numeroase categorii de indivizi din clasele mijlocii în situaţia de salariaţi, deci de dependenţă nemijlocită de marele capital, micşorarea „salariului *real*" datorită inflaţiei dar şi agravarea situaţiei celor aflaţi în stadiul de „oropsiţi ai vieţii" (Marcuse citează fenomene ca restrîngerea producţiei în regiunile cu salarii ridicate, şomajul etc.) sînt identificate ca tot atîţia factori de intensificare a crizei. Herbert Marcuse rămîne mereu fidel procesului său fundamental împotriva societăţilor capitaliste dezvoltate, şi în primul rînd împotriva celei americane; creşterea uriaşă a bogăţiei sociale creează toate premisele pentru micşorarea timpului afectat reproducţiei forţei de muncă şi mărirea simetrică a celui liber, susceptibil de a fi investit în activităţi independente, în „emanciparea simţurilor" (Marx) de

tirania productivităţii represive şi în explozia aptitudinilor creatoare ale indivizilor. Numai interesele minorităţii dominante şi ale profitului menţin, printr-o sporire artificială a producţiei de bunuri superflue, de armament etc. sistemul intensiv de „full-time“ (timp ocupat în întregime), transformat în scop al vieţii, asigurînd hegemonia principiului necesităţii chiar în ceea ce ar trebui să fie „regnul libertăţii“. Este împiedicată astfel, printr-o manipulare intensă a nevoilor şi dorinţelor, răsturnarea necesară şi posibilă: penetraţia imperiului libertăţii chiar în regnul necesităţii, prin controlul asociat al indivizilor producători asupra producţiei materiale şi a întregului lor destin. Opoziţia împotriva „sistemului“ capătă astăzi în mod potenţial un caracter *totalizant*[1], datorită faptului că sursa acumulării capitaliste şi a creşterii plusvalorii relative o formează munca înstrăinată a *imensei majorităţi* a populaţiei, incluzînd categoriile de indivizi cele mai variate: „sistemul“ se dovedeşte într-adevăr „fantastic de bine organizat “ în protejarea intereselor sale[2], dar „alternativa *socialistă*“ i se pare lui Marcuse singurul răspuns valabil la imensele contradicţii acumulate („socialism sau barbarie“ este dilema pe care gînditorul, alarmat de uriaşa forţă a „contra-revoluţiei preventive“, o pune în faţa societăţii occidentale).

Incoruptibilitatea lui Marcuse în procesul său împotriva unei societăţi care oferă încă majorităţii ei nu puţine bunuri şi avantaje, cu toate contradicţiile ei acute, ne dă măsura staturii sale de gînditor. Cu o energie neclintită el continuă să preconizeze o societate eliberată de războaie coloniale şi de neocolonialism, de sprijinirea dictaturilor reacţionare, de discriminarea cetăţenilor în funcţie de conformismul lor (cei de prima, a doua şi a treia categorie, ultimele două fiind condamnate la ostracizare sau perse-

---

[1] Herbert Marcuse, *Theorie und Praxis*, conferinţă rostită în iunie 1974 la Universitatea din Frankfurt am Main, reprodusă în volumul *Zeit-Messungen*, p. 21—35.

[2] Herbert Marcuse, *Ein Interview*, *USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt*, convorbire cu Hans Magnus Enzensberger, reprodusă în volumul amintit, p. 67.

cuţie sistematică), de excomunicarea minorităţilor rasiale; convingerea sa inflexibilă este că s-au maturizat toate condiţiile materiale pentru edificarea unei vieţi pacificate, eliberată de lupta pentru existenţă, de agresivitatea şi brutalitatea generate de spiritul de competiţie şi concurenţă, susceptibilă de a crea spaţiul interior necesar liniştei, spiritului critic, autodeterminării, capabilă de a face din simţurile eliberate adevăraţii „teoreticieni" ai vieţii sociale (Marx). Gheara bătrînului leu hegelian îşi păstrează după decenii intactă vigoarea: „relei nemijlociri" (acea „schlechte Unmittelbarkeit" denunţată mereu de Hegel) a aparenţelor fals surîzătoare şi mai mult sau mai puţin confortabile el îi opune viziunea unei lumi *calitativ* deosebite, cu o conformaţie instinctual-psihologică a indivizilor radical schimbată, dobîndită prin subversiunea şi transcenderea realităţii existente, graţie unui proces multiplu *mediat* de sublimare non-represivă a înclinaţiilor şi dorinţelor. Actul său de acuzare împotriva neopozitivismului şi operaţionalismului este dictat tocmai de convingerea că un asemenea mod de gîndire canonizează prin definiţie realitatea existentă, excluzînd forţa de subversiune a unor concepte „metafizice" ca substanţa, fiinţa, esenţa, spiritul, libertatea, alienarea, stigmatizate de filozofia analitică drept „speculative", prin caracterul lor neverificabil în nemijlocirea empirică[1]. Refuzul grandios al oricărei concepţii pur funcţionale asupra omului îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală imensul potenţial „fizic" al unor asemenea universale „metafizice", în numele tensiunii între nemijlocirea manipulată şi vastul depozit al posibilităţilor neactualizate, încorporate tocmai în conţinutul latent al conceptelor universale. Unitatea între politică, tehnică şi „metafizică", suprimarea factualităţii mutilante în favoarea liberei transcendenţe a posibilităţilor umane, este credo-ul său filozofic. Concepţia despre artă, expusă mai ales în capitolul „Artă şi revoluţie" din cartea *Contrarevoluţie şi revoltă*, nu este mai puţin interesantă; puţini gînditori au pus în valoare cu atîta pătrundere funcţia „subversivă" a formei în arta adevărată, capacitatea ei de a transcende realitatea nemijlocită

---

[1] *Der eindimensionale Mensch*, în special p. 193 şi urm.

în favoarea unei „alte realităţi“, libere şi dezalienate, creată prin muzica sonurilor, cuvintelor sau culorilor.

Rumoarea în jurul numelui lui Herbert Marcuse, care în urmă cu cîţiva ani făcea să vuiască sălile şi amfiteatrele din cele mai diferite ţări ale Europei şi Americii, s-a stins astăzi treptat. Izolarea relativă la care este acum condamnat profesorul din San Diego apare ca un soi de revanşă a conformismului şi reacţiunii faţă de marea sa popularitate, prin definiţie contestatară şi subversivă, de la sfîrşitul anilor şaizeci. Filozoful îşi suportă cu seninătate şi neclintire în convingeri o condiţie care se apropie de cea a „emigraţiei interne“. Filozofia adevărată, cea angajată, îl transformă inevitabil pe autorul ei într-o fiinţă care *se expune*, obiect adeseori al vicisitudinilor şi represiunii: în perioada procesului intentat Angelei Davis, studenta sa, Marcuse a fost supus chiar la ameninţarea cu suprimarea, ceea ce l-a determinat să dispară pentru un timp, spre a nu fi victima sceleraţilor. În lunile următoare lucrurile s-au calmat, dar vîntul în opinia publică intelectuală a Statelor Unite nu suflă în direcţia sa: cînd a decis însă curba capricioasă a audienţei imediate valoarea intrinsecă a unei gîndiri filozofice? Traiectoria operei lui Marcuse nu s-a încheiat. Într-o scrisoare către Ernst Fischer, care îi comunicase că l-a întîlnit pe Marcuse la Salzburg şi au discutat îndelung împreună, Georg Lukács îi spunea vechiului său prieten: „Convorbirea cu Herbert Marcuse a fost probabil foarte interesantă. Ceea ce am citit din el este o originală combinaţie de adevăr şi eroare (eine originelle Mischung des Wahren und des Falschen)“[1]. Ar fi desigur o prezumţie absurdă să credem că recentele scrieri ale lui Marcuse ar fi anulat distanţa considerabilă între premisele filozofice ale celor doi gînditori: impresia noastră este însă că ea s-a micşorat şi punctele comune s-au înmulţit. Spiritele luminate de pretutindeni nu pot să nu încerce un sentiment reconfortant la gîndul că undeva,

---

[1] Scrisoarea lui Georg Lukács către Ernst Fischer (în copie), datată 22 noiembrie 1967, se află în dosarul corespondenţei lui Lukács consultată de noi în Arhiva-Lukács din Budapesta.

pe coasta Pacificului, unul din ultimii reprezentanţi ai unei ilustre familii de gînditori îşi continuă scrisul şi activitatea. Oricare ar fi surprizele pe care ni le mai poate rezerva opera sa viitoare, procesul de renaştere şi înnoire a marxismului autentic, aflat astăzi în desfăşurare pe o mare suprafaţă a globului, nu poate decît profita enorm din dialogul fecund cu scrierile unuia din cei din urmă exponenţi de seamă ai „şcolii de la Frankfurt“.

N. TERTULIAN

HERBERT MARCUSE

SCRIERI FILOZOFICE

Notă asupra ediţiei

Am ales din vasta operă a lui Herbert Marcuse studii şi fragmente reprezentative din principalele sale lucrări, căutînd să ilustrăm etapele care au scandat activitatea sa filozofică.

Culegerea, ordonată cronologic, debutează cu studiul din 1932 dedicat *Manuscriselor economico-filozofice ale lui Marx*, apărut iniţial în revista marxistă *Die Gesellschaft* şi reprodus ulterior în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Suhrkamp Verlag, 1968).

Textul următor, *Contribuţii la critica hedonismului*, a apărut iniţial în *Zeitschrift für Sozialforschung* (VII/1—2 Paris 1938), revista Institutului pentru Cercetarea Socială şi organ al *Şcolii de la Frankfurt*. El a fost reprodus ulterior în primul volum al culegerii de studii tipărite de Marcuse sub titlul *Kultur und Gesellschaft* (Suhrkamp, 1967). Studiul despre hedonism ni s-a părut contribuţia cea mai semnificativă a lui Marcuse, în perioada dinaintea războiului, la activitatea grupului de gînditori reuniţi în jurul Institutului pentru Cercetarea Socială.

Textele destinate să exemplifice raporturile lui Marcuse cu gîndirea lui Freud sînt fragmentele alese din cartea *Eros şi civilizaţie* şi conferinţa *Ideea de progres în lumina psihanalizei*, rostită de Marcuse în 1956 la Universităţile din Frankfurt şi Heidelberg, cu ocazia centenarului naşterii lui Freud.

Cartea *Eros şi Civilizaţie* este împărţită în două mari secţiuni: prima parte este intitulată *Sub dominaţia principiului realităţii*, iar cea de-a doua *Dincolo de principiul realităţii*. Am reprodus în culegerea de faţă capitolul al doilea din prima parte, intitulat *Originea individului reprimat (ontogeneză)* şi primul capitol din partea a doua, cel care poartă titlul *Limitele istorice ale principiului randamentului*.

Textul *Industrializare şi capitalism în opera lui Max Weber*, reproducînd o conferinţă rostită în 1964 la a XV-a sesiune a sociologilor germani de la Heidelberg, ni s-a părut caracteristic pentru metoda critică folosită de Mar-

cuse în confruntarea cu unul din gînditorii importanţi de la începutul secolului.

O parte masivă a culegerii este dedicată, cum era de aşteptat, fragmentelor ample din cea mai cunoscută lucrare a lui Marcuse, cartea *Omul unidimensional* (1964).

Apărută în 1964 la Boston şi tradusă ulterior în numeroase limbi, cartea cuprinde o introducere, „Paralizia criticii: o societate fără opoziţie", şi trei secţiuni principale, divizate în capitole şi uneori subcapitole: „Societatea unidimensională", „Gîndirea unidimensională" şi „Şansa alternativelor". Culegerea de faţă include prefaţa din 1967 la ediţia franceză a cărţii, introducerea, cu titlul indicat mai sus, şi o serie de fragmente extrase din corpul celor trei secţiuni: capitolul al treilea: „Înfrîngerea conştiinţei nefericite: desublimarea represivă" şi subcapitolul „Spre administrarea totală" din cel de-al patrulea capitol al primei secţiuni; primele două capitole ale secţiunii a doua: *Gîndirea unidimensională*, „Gîndirea negativă: logica înfrîntă a protestului" şi „De la gîndirea negativă la cea pozitivă: raţionalitatea tehnologică şi logica dominaţiei" şi ultimele două capitole din secţiunea finală: „Catastrofa eliberării" şi „Concluzia".

Perioada cea mai fecundă sub raport publicistic din activitatea lui Marcuse, cea în care el a expus concentrat, sub forma unor conferinţe, tezele sale critice cu privire la societatea capitalismului tardiv, este prezentă în culegere cu trei texte: *Agresivitatea în societatea industrială contemporană*, (text revăzut şi amplificat al unei conferinţe rostite la Chicago în 1956), *Eliberarea de societatea abundenţei* (intervenţie a lui Marcuse la congresul cu tema „Dialectica eliberării" care a avut loc la Londra între 15—31 iulie 1967) şi *Libertatea şi imperativele istoriei* (conferinţă rostită la *Rencontres internationales de Genève*, în septembrie 1969, în cadrul sesiunii cu tema „Libertatea şi ordinea socială").

Activitatea cea mai recentă a gînditorului, în care interesul pentru *Artă şi Revoluţie* joacă un rol tot mai important, este ilustrată prin capitolul cu titlul de mai sus din cartea *Contrarevoluţie şi revoltă* (apărută în 1972), precum şi prin textul conferinţei *Teorie şi practică*, rostită în 1974 la Universitatea din Frankfurt-am-Main şi tipărită în ultima sa carte: *Zeit-Messungen (Măsurători ale timpului*, 1975). Cititorul poate lua astfel cunoştinţă de stadiul actual al gîndirii lui Marcuse, după credinţa noastră şi cel mai evoluat în lunga şi sinuoasa sa devenire intelectuală.

N.T.

NOI IZVOARE PRIVIND ÎNTEMEIEREA MATERIALISMULUI ISTORIC*

Publicarea *Manuscriselor economico-filozofice*, scrise în 1844, trebuie să devină un eveniment hotărîtor în istoria cercetărilor asupra gîndirii lui Marx. Aceste *Manuscrise* ar putea plasa pe un teren nou discuția asupra originii materialismului istoric și asupra sensului lui originar, ba chiar și a întregii teorii a „socialismului științific". De asemenea, ele permit să punem problema relațiilor reale dintre Marx și Hegel într-un mod mai adecvat și mai rodnic.

Caracterul fragmentar al *Manuscriselor* (părți întinse par pierdute, cercetarea se întrerupe adesea în punctul esențial, nici un fragment nu este suficient elaborat pentru a fi tipărit) face necesară o interpretare amănunțită, care să aibă permanent în atenție legătura dintre pasajele izolate și întreg; de asemenea exigențele filozofice ale textului față de cititor sînt deosebit de mari. Căci este vorba, pentru a anticipa, de o critică filozofică și de o întemeiere a economiei politice în sensul unei teorii a revoluției.

Dificultățile trebuie subliniate de la început pentru a înlătura pericolul ca și aceste manuscrise

---

* Studiul lui Marcuse a apărut în revista *Die Gesellschaft*, Berlin, 1932. *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx fuseseră publicate pentru prima oară cu puțină vreme înainte, tot în 1932. În limba română ele apar în 1968, în volumul Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*. Editura politică, București, după care sînt date și citatele. — *Nota trad.*

să fie tratate *cu prea mare ușurință*, iar conținutul lor să fie încadrat în clasificările și schemele obișnuite ale cercetării asupra lui Marx. Pericolul este cu atît mai mare cu cît textul în discuție conține toate categoriile cunoscute de critica de mai tîrziu a economiei politice. Însă *Manuscrisele economico-filozofice* relevă cu o claritate neîntîlnită în altă parte sensul originar al categoriilor fundamentale și s-ar putea să fie necesar ca interpretarea curentă a elaborării tîrzii a criticii să fie revăzută din perspectiva originilor. Că teza bine cunoscută a dezvoltării lui Marx de la baza filozofică a teoriei spre cea economică nu are acoperire va reieși poate chiar din prezentarea preliminară a acestor *Manuscrise*.

Este vorba de o critică *filozofică* a economiei politice, căci categoriile fundamentale ale teoriei lui Marx se nasc aici dintr-o confruntare hotărîtă cu filozofia hegeliană (de exemplu muncă, obiectualizare, înstrăinare, suprimare *(Aufhebung)*, proprietate). Marx nu preia „metoda" lui Hegel după ce a transformat-o și nu o reînvie plasînd-o într-un context nou; el reia însă baza problematică a filozofiei hegeliene (care întemeiază metoda), își însușește independent conținutul ei, și-l dezvoltă. Marea importanță a noilor manuscrise rezidă și în aceea că ele reprezintă primul document al confruntării declarate a lui Marx cu *Fenomenologia spiritului* care este „adevăratul izvor și adevărata taină a filozofiei hegeliene" (p. 610).

Dacă întemeierea teoriei lui Marx conține deci rezultatul confruntării sale cu baza problematicii hegeliene, atunci nu se mai poate susține că această întemeiere este o simplă deplasare de la fundamentarea filozofică la cea economică, așa încît teoria, în forma sa finală (economică), ar fi depășit filozofia, ba chiar ar fi „lichidat-o" odată pentru totdeauna. Dimpotrivă, întemeierea conține în toate stadiile sale baza filozofică, ceea ce nu vine în contradicție cu sensul și scopul său, care nu este nicidecum unul pur filozofic, ci unul practic-

revoluţionar: răsturnarea societăţii capitaliste prin lupta economică şi politică a proletariatului. Tocmai acest fapt trebuie sesizat şi înţeles: economia şi politica au devenit baza economico-politică a teoriei revoluţiei doar plecînd de la o interpretare filozofică a esenţei umane şi a realizării ei istorice. Raportul dintre teoria filozofică şi cea economică şi dintre aceasta din urmă şi praxisul revoluţionar, raport extrem de complex şi care poate fi explicat doar prin analiza ansamblului situaţiei în care s-a născut materialismul istoric, va putea fi înţeles mai clar în urma unei interpretări complete a *Manuscriselor economico-filozofice* (pe care doar o începem aici). Grosso modo şi schematic se poate spune, anticipînd asupra dezvoltărilor ulterioare, că critica revoluţionară a economiei politice este ea însăşi fundamentată filozofic, aşa cum, pe de altă parte, filozofia pe care o fundamentează conţine în sine deja praxisul revoluţionar. Teoria este în sine însăşi o teorie practică: praxisul nu se adaugă abia la sfîrşit, ci el există de la începutul teoriei, fără ca prin aceasta Marx să păşească pe un teren străin şi exterior teoriei.

După aceste observaţii preliminare, începem cu o caracterizare de ansamblu a conţinutului *Manuscriselor*.

Marx însuşi afirmă că sarcina lor este *critica economiei politice*, şi anume o critică „pozitivă" (p. 510). Deci este vorba de o critică ce expune nu numai inadecvarea de fapt şi insuficienţele economiei politice, ci şi principiile pentru o reconstrucţie a ei. Astfel, critica economiei politice este, totodată, o *întemeiere* critică a economiei politice. În cadrul acestei critici, economia politică este transformată radical: ea devine o ştiinţă despre condiţiile necesare ale revoluţiei comuniste. Iar această revoluţie este — dincolo de orice răsturnare economică — o revoluţie a întregii istorii a omului şi a esenţei sale: „Acest comunism este adevărata rezolvare a conflictului dintre om

și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectualizare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și este conștient că este această dezlegare“ (p. 576).

Reiese clar că, dacă critica economiei politice are o importanță atît de mare, atunci economia politică nu trebuie să devină obiect al criticii ca o știință oarecare sau ca un domeniu științific oarecare, ci ca o expresie științifică pentru o întreagă problematică ce angajează esența umană în ansamblu. Mai întîi trebuie deci să examinăm mai îndeaproape problema: *în ce calitate* devine aici economia politică obiect al criticii?

Economia politică devine obiect al criticii ca o legitimare științifică, respectiv mascare a unei totale „înstrăinări“ și „devalorizări“ a realității umane, așa cum se manifestă ea în societatea capitalistă, deci ca o știință care are ca obiect omul ca o „ființă schilodită“ (p. 570); întreaga ei existență este determinată de „separarea dintre muncă, capital și pămînt“, de o diviziune inumană a muncii, de concurență, proprietate privată etc. (p. 549). Această economie politică este sancționarea științifică a transformării lumii social-istorice a omului într-o lume străină a banilor și a mărfurilor, care se opune omului ca o forță străină. În această lume, cea mai mare parte a oamenilor există doar ca muncitori „abstracți“ (separați de realitatea existenței umane), despărțiți de obiectul muncii lor, constrînși să se vîndă ca marfă.

Pe baza acestei înstrăinări a muncitorului și a muncii, realizarea tuturor „forțelor esențiale“ umane a devenit o „pierdere de realitate“ completă. Lumea obiectuală nu mai este adevărata proprietate umană, însușită printr-o „activitate liberă“ și cîmp al activității libere, al afirmării libere a întregii naturi umane, ci o lume a lucrurilor posedate, utilizabile și schimbabile în cadrul proprietății private, față de legile căreia, în aparență

imuabile, omul însuşi este subordonat. Pe scurt: o universală „stăpînire a materiei moarte asupra omului“ (p. 545).

Această stare de lucruri descrisă adesea prin concepte ca „deposedare“, „înstrăinare“, „reificare“ constituie o parte binecunoscută a teoriei marxiste. Problema este tocmai de a vedea cum şi din ce punct de vedere o interpretează Marx aici, la izvoarele teoriei sale.

La începutul criticii pozitive a economiei politice, acolo unde el constată realitatea deposedării şi a înstrăinării, Marx afirmă: „Noi luăm ca punct de plecare un fapt economic din zilele noastre“ (p. 550). Însă deposedarea şi înstrăinarea sînt oare un „fapt economic“ de acelaşi tip ca renta funciară şi preţul mărfurilor dependent de ofertă şi cerere sau o altă „lege“ a procesului de producţie, consum şi circulaţie?

Pentru economia politică burgheză criticată de Marx, deposedarea şi înstrăinarea ca atare *nu constituie* un fapt (în teoria burgheză, aceste fenomene apar sub un cu totul alt nume). Economia politică socialistă înregistrează acest fapt doar în măsura în care se situează pe terenul pregătit de Marx în studiul din 1844. Prin urmare, trebuie să ne întrebăm: ce fel de fapt este acesta (întrucît el se deosebeşte totuşi esenţial de toate celelalte fapte economice) şi pe ce teren devine sesizabil şi este descris ca fapt?

În aparenţă, înregistrarea realităţii deposedării şi înstrăinării se plasează la început pe terenul economiei politice tradiţionale şi al teoremelor ei; căci iniţial Marx îşi împarte cercetarea în trei părţi — conform celor trei concepte tradiţionale ale economiei politice — „salariu“, „profitul capitalului“ şi „renta funciară“. Mult mai semnificativ este faptul, deschizător de noi perspective, că această împărţire tripartită nu este respectată şi că se renunţă la ea. „Începînd cu pagina XXII — scrie editorul rus —, împărţirea în trei părţi şi titlurile ei pierd orice semnificaţie; un text continuu acoperă cele trei coloane, text căruia, con-

form conținutului său, i-am dat titlul «Munca înstrăinată»".

Conceptul de muncă sparge deci în dezvoltarea sa cadrul tradițional al economiei politice. Acest concept va ghida de acum înainte analiza și va servi la descoperirea noului „fapt", care devine apoi baza științei revoluției comuniste. Conceptul de muncă la Marx trebuie deci să constituie punctul de plecare al interpretării.

Cînd Marx descrie tipul de muncă și forma de existență a muncitorului în societatea capitalistă — deplina separare a muncitorilor de mijloacele de producție și de produsul muncii devenit marfă, salariul care oscilează în jurul minimului necesar asigurării existenței fizice, despărțirea muncii, ca „muncă forțată" în serviciul capitalismului, de realitatea umană a muncitorului —, toate aceste caracteristici luate în sine pot aparține unor simple fapte ale economiei politice. Această impresie poate să fie confirmată de faptul că Marx obține din „analiza conceptului de muncă înstrăinată" conceptul de „proprietate privată" (p. 559), deci conceptul fundamental al economiei politice tradiționale.

Dar, dacă considerăm mai atent această caracteristică a muncii înstrăinate, descoperim ceva surprinzător: prin ea nu se desemnează doar o realitate economică, ci o înstrăinare a omului, o devalorizare a vieții, o inversare și o pierdere a realității umane. În pasajul din care am extras citatul precedent, Marx își precizează gîndirea în felul următor: „Conceptul de muncă deposedată, adică de om deposedat, de muncă înstrăinată, de viață înstrăinată, de om înstrăinat" (p. 559).

Este vorba deci de o stare de lucruri care afectează omul ca om (și nu doar ca muncitor, ca subiect economic etc.), de un eveniment care aparține nu numai istoriei economiei, ci și istoriei omului și realității sale. Marx se exprimă în același sens și despre proprietatea privată: „După cum proprietatea privată nu e decît expresia

sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuşi şi totodată, dimpotrivă, un obiect inuman şi străin lui însuşi..., tot astfel suprimarea pozitivă a proprietății private este aproprierea sensibilă... a esenţei şi vieții umane“ (p. 578—579).

Faptul că Marx vorbeşte atît de des de „forțe umane esenţiale“, despre „esenţa umană“, că el numeşte, de exemplu, „existența obiectuală a industriei cartea deschisă a forţelor esenţiale ale omului“ şi că vrea s-o înţeleagă în „conexiune cu esenţa umană“ (p. 581), că el traduce în termeni filozofici, ca în pasajul citat anterior, munca şi proprietatea privată nu înseamnă pur şi simplu că el ar fi prizonierul unei anumite terminologii filozofice. Interpretarea noastră va încerca să arate, dimpotrivă, că această întreagă critică şi întemeiere a economiei politice se situează în mod explicit pe teren filozofic şi se naşte dintr-o confruntare filozofică şi că exprimarea ei în termeni filozofici nu poate fi considerată ca un reziduu care mai tîrziu va fi înlăturat definitiv şi nici ca o deghizare fără importanță. În lumina unei idei despre esența umană şi despre realizarea ei, idee care se naşte din confruntarea lui Marx cu Hegel, un factor economic apare ca negativul acestei esențe, ca pierdere a realității umane. *Doar pe acest temei* un factor economic poate deveni baza reală a unei revoluţii care transformă efectiv esența umană şi lumea ei.

Vom încerca să arătăm că la Marx munca înstrăinată şi proprietatea privată — conceptele fundamentale ale criticii — sînt considerate și criticate de la început nu doar drept concepte ale economiei politice, ci în calitate de concepte în vederea unui eveniment decisiv în istoria umană şi că, în mod corespunzător, „suprimarea pozitivă“ a proprietății private ca însuşire reală a realității umane revoluţionează întreaga istorie a umanității. Tocmai pentru că economia politică burgheză nu ține seama de esența umană şi de istoria ei, deci nu poate pretinde — dacă examinăm lucrurile în

profunzime — titlul de „știință despre om“, ci de știință despre individul dezumanizat, despre o lume inumană de lucruri și mărfuri, tocmai de aceea critica trebuie s-o transforme radical; prin urmare, economia politică nu ia în considerare omul care este obiectul ei. Din același motiv, Marx supune unei critici tot atît de severe „comunismul încă extrem de rudimentar și lipsit de idei“ (p. 574): ignorînd realitatea esenței umane și mișcîndu-se doar pe terenul economic al lumii obiectelor și lucrurilor, el rămîne în cadrul „înstrăinării“. Acest comunism înlocuiește proprietatea privată individuală cu „proprietatea privată universală“ (p. 574). El vrea să distrugă tot „ce nu poate fi posedat de toți cu titlu de proprietate privată; el vrea să impună cu forța să se facă abstracție de talent etc. Posesiunea fizică nemijlocită îi apare ca singurul țel al vieții și al existenței; categoria de muncitor nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor“ (p. 574). Obiecțiile care pînă astăzi se aduc neîncetat, dar fără temei economismului absolut al teoriei lui Marx sînt făcute de el comunismului rudimentar, pe care-l combate: acesta reprezintă în viziunea sa doar simpla „negație“ a capitalismului și ca atare se situează pe aceeași treaptă cu el, treaptă pe care Marx vrea s-o depășească.

Înainte de a începe interpretarea trebuie să înlăturăm încă o neînțelegere. Am afirmat că critica pe care Marx o face economiei politice și întemeierea pe care o dă teoriei revoluționare este *filozofică*. Aceasta nu înseamnă că Marx se ocupă aici doar de probleme filozofice, „teoretice“, care servesc de fundament situației istorice concrete (a proletariatului în capitalism) și praxisului ei. Dimpotrivă, punct de plecare, fundament și scop le constituie exclusiv situația istorică determinată și praxisul care o revoluționează. Și, dacă situația și praxisul sînt considerate sub aspectul istoriei esenței umane, acest aspect pune în lumină mai acut și mai tăios caracterul acut-prac-

tic al criticii. Societatea capitalistă pune sub semnul întrebării nu numai fapte economice şi obiecte, ci întreaga „existenţă“ a omului, „realitatea umană“ — acesta este pentru Marx temeiul justificator hotărîtor al revoluţiei proletare ca o revoluţie *totală şi radicală*, care exclude orice răsturnare parţială sau „evoluţie“. Temeiul justificativ nu se află dincolo sau dincoace de deposedare şi înstrăinare — el este tocmai această deposedare şi înstrăinare. Orice încercare de a respinge sau de a ascunde pudic conţinutul filozofic al teoriei lui Marx dovedeşte o deplină necunoaştere a terenului istoric pe care s-a născut această teorie. Astfel de încercări separă în mod absolut filozofia, economia şi praxisul revoluţionar, separare care este un produs al reificării pe care o combate Marx şi pe care el o depăşise încă în punctul de plecare al criticii sale. Începem interpretarea noastră cu conceptul de muncă.

I

În societatea capitalistă, munca produce nu numai mărfuri (adică bunuri care pot fi schimbate liber pe piaţă), ci ea „se produce pe sine însăşi şi-l produce pe muncitor ca marfă“, şi anume astfel încît „muncitorul devine o marfă cu atît mai ieftină cu cît produce mai multe mărfuri“ (p. 550). Nu numai că muncitorul pierde produsul propriei sale munci, adică creează obiecte străine pentru oameni străini, nu numai că odată cu adîncirea diviziunii muncii şi creşterea tehnicizării ei muncitorul este redus „spiritual şi trupeşte la rolul de maşină“ şi este transformat „din om într-o activitate abstractă şi într-un simplu stomac“ (p. 516), dar el trebuie chiar „să se vîndă pe sine însuşi, să-şi vîndă demnitatea de om“ (p. 518), să devină el însuşi o marfă pentru a putea exista ca subiect fizic. Astfel, munca în loc să fie o manifestare a întregii personalităţi, este mai curînd o „deposedare“, în loc să fie o realizare deplină şi liberă a omului, a devenit o totală

„privare de realitate“; ea „apare în așa măsură ca privare de realitate, încît pentru muncitor privarea de realitate merge pînă la moarte prin foame“ (p. 551).

Trebuie să reținem că chiar și această simplă descriere a „faptului economic“ al muncii înstrăinate depășește continuu cadrele descrierii pur economice: „situația“ economică a muncii este raportată la „existența“ (p. 515) omului care muncește. Dincolo de sfera raporturilor economice, deposedarea și înstrăinarea privesc esența și realitatea omului ca „om“ și doar datorită acestui fapt pierderea obiectului muncii capătă o importanță atît de mare. Marx exprimă acest lucru cu toată claritatea atunci cînd consideră că faptul descris mai înainte este „manifestarea“ unei stări de lucruri mai generale: „Acest fapt nu exprimă nimic altceva decît că obiectul produs de muncă, produsul ei, i se opune acesteia din urmă ca ceva străin, ca o forță independentă de producător. Produsul muncii este munca încorporată într-un obiect, materializată în el, este obiectualizarea muncii“ (p. 550—551). Și Marx adaugă: „Toate aceste consecințe (ale economiei capitaliste) decurg implicit din faptul că muncitorul se raportează la produsul muncii sale ca la un obiect străin“ (p. 551). Prin urmare, faptul economic al înstrăinării și reificării* se bazează pe un anumit raport al omului (ca muncitor) cu obiectul (muncii sale).

În sensul acestui raport al omului cu obiectul, și nu ca simplă stare economică, trebuie înțeleasă „munca înstrăinată“: „Înstrăinarea muncitorului în produsul său înseamnă nu numai că munca devine un obiect, capătă o existență exterioară, ci și că ea există în afara lui, independent de el,

---

* „Reificarea“ desemnează starea generală a „realității umane“ care rezultă din pierderea obiectului muncii, din deposedarea muncitorului și care și-a găsit expresia „clasică“ în lumea capitalistă a banilor și a mărfurilor. Reificarea trebuie deci deosebită net de obiectualizare (pe care o vom analiza mai îndeaproape în cele ce urmează): reificarea este o *formă* determinată (și anume înstrăinată, neadevărată) a obiectualizării.

ca ceva care-i este străin și devine o forță de-sine-stătătoare care i se opune“ (p. 551). În continuare se va vedea că și faptul economic al „proprietății private“ are la bază tot fenomenul muncii înstrăinate, ca un raport al omului: „Proprietatea privată este, așadar, produsul, rezultatul, consecința necesară a muncii deposedate, a raportului exterior al muncitorului față de natură și față de el însuși“ (p. 559).

La prima vedere, aici s-a petrecut o surprinzătoare răsturnare „idealistă“ a stării de lucruri reale: un fapt economic se întemeiază pe un concept universal, pe raportul omului cu obiectul. „Proprietatea privată rezultă deci, prin analiză, din conceptul de muncă înstrăinată“ (ibid.), scrie Marx, și nu cum s-ar putea crede, Hegel! În această răsturnare surprinzătoare își găsește expresia una din descoperirile hotărîtoare ale teoriei lui Marx: trecerea de la faptul economic la factorii umani, de la lucru la acțiune, înțelegerea „stărilor“ încremenite și a legității lor reificate, care scapă controlului uman, în *mișcarea dezvoltării lor istorice*, mișcare de care sînt rupte de către economia politică, ce le transformă în realități fixe (vezi, de exemplu, introducerea programatică a unei noi puneri a problemei, p. 560, punct. 2).

Nu putem să ne oprim aici asupra semnificației revoluționare a acestei metode. Vom analiza în continuare problema enunțată la început.

Dacă conceptul de muncă înstrăinată conține un raport al omului cu obiectul (și, așa cum vom vedea, cu sine însuși), atunci și conceptul muncii ca atare conține un raport uman (și nu o stare economică). Și dacă înstrăinarea muncii este o totală privare de realitate și înstrăinare a esenței umane, atunci munca însăși trebuie privită ca o manifestare autentică și o realizare a esenței umane. Dar aceasta înseamnă din nou că munca apare ca o categorie *filozofică*, căci enunțarea și elaborarea de concepte care privesc existența și esența omului țin de filozofie, și nu de o știință

particulară. Vom trata deci probleme care privesc existența și esența omului, adică probleme „ontologice“, iar „munca“ și determinațiile sale vor fi categorii *ontologice*.

În pofida celor afirmate mai sus, am fi ezitat să utilizăm termenul ontologie, de care s-a abuzat atît relativ la teoria lui Marx, dacă Marx însuși nu l-ar fi folosit în *Manuscrise*. Astfel, el spune: de-abia „prin intermediul proprietății private esența *ontologică* a pasiunii umane se constituie atît în totalitatea cît și în omenescul ei“* și afirmă că „senzațiile omului, pasiunile lui etc. nu sînt numai determinații antropologice (...), ci afirmări autentic ontologice ale esenței naturii“ (ibid.)**.

Aproape toate determinațiile pozitive pe care Marx le dă muncii sînt concepte opuse muncii *înstrăinate*, totuși în ele se manifestă clar caracterul ontologic al acestui concept.

Ne oprim la trei din cele mai importante formulări: „Munca este procesul prin care omul devine o ființă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării sau ca om înstrăinat“ (p. 613), ea este „actul autocreării și autoobiectivării omului“ (p. 624), „activitatea vitală, viața productivă însăși“ (p. 555). Chiar dacă aceste trei formulări nu ar apărea în cadrul analizei critice pe care Marx o face gîndirii lui Hegel, ele s-ar referi la conceptul ontologic hegelian al muncii***. De fapt, conceptul fundamental al criticii lui Marx, conceptul muncii înstrăinate, se naște din analiza categoriei hegeliene a obiectualizării, care apare pentru prima dată

* P. 602, sublinierea mea. — *H.M.*

** La baza acestei propoziții a lui Marx se află cu siguranță un pasaj din Feuerbach: „Senzațiile umane nu au o semnificație empirică, antropologică în sensul vechii filozofii transcendente, ele au o semnificație ontologică, metafizică“ *(Grundsätze der Philosophie der Zukunft;* § 33; *Sämtliche Werke*, II, 1846, s. 324).

*** Vezi, de exemplu, „prin muncă (ființa-pentru-sine) ajunge la sine însăși“, în muncă conștiința muncitorului „iese din ea însăși pentru a intra într-un element durabil“, în muncă conștiința devine „propriul său obiect ca formă a lucrurilor modelate“ *(Fenomenologia spiritului)*.

în *Fenomenologia spiritului* în legătură cu conceptul de muncă*. *Manuscrisele economico-filozofice* constituie dovada incontestabilă că teoria lui Marx își are rădăcinile în miezul problematicii filozofice hegeliene.

Din determinațiile pe care Marx le dă muncii, ne oprim mai întîi la următoarea: munca este „actul autocreării omului“, adică activitatea prin care și în care omul devine într-adevăr ceea ce este el ca om, conform esenței lui, și anume astfel încît devenirea și existența lui ființează *pentru el*, iar el *știe* și se „contemplă“ ca ceea ce este („devenirea-pentru-sine“ a omului). Munca este o activitate conștientă: în muncă omul se raportează la sine însuși și la obiectul muncii sale; el nu se identifică nemijlocit cu munca sa, ci se poate desprinde de ea și se opune ei (fapt prin care, așa cum vom vedea, munca umană ca producere „universală“ și „liberă“ se deosebește de producerea nemijlocită a păsării care-și construiește cuibul).

Această determinație — că în muncă omul există obiectual „pentru sine“ — se află într-o strînsă legătură cu o alta: omul este o ființă „obiectuală“, mai exact, o ființă care „se obiectualizează“. Omul poate să-și realizeze esența doar atunci cînd o realizează obiectual, adică atunci cînd prin „forțele sale esențiale“ produce o lume „exterioară“, „materială“, „obiectuală“, în crearea căreia el există cu adevărat. „Crearea practică a unei lumi de obiecte, prelucrarea naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă...“ (p. 556). În această activitate, omul se manifestă conform genului său, ca ființă umană, spre deosebire de plante, animale și lumea anorganică. (Vom reveni mai departe asupra conceptului central de obiec-

---

* Pentru această problemă trimit la cartea mea *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (*Ontologia hegeliană și întemeierea unei teorii a istoricității*), Frankfurt, 1932, care conține o interpretare amănunțită a conceptului de muncă la Hegel.

tualizare.) Astfel concepută, munca constituie „afirmarea esenţială" specific umană: în ea existenţa umană se realizează şi se autoafirmă.

Caracterizarea cea mai generală şi provizorie a conceptului lui Marx despre muncă ne-a condus deci dincolo de sfera economică, introducîndu-ne într-o regiune în care esenţa umană, în totalitatea ei, constituie tema cercetării. Interpretarea nu poate progresa atîta timp cît această regiune nu este delimitată. Pentru început trebuie să răspundem la întrebarea: pe ce bază şi cum determină Marx existenţa şi esenţa omului? Răspunsul la această întrebare constituie premisa pentru înţelegerea deplină a semnificaţiei conceptului de muncă înstrăinată şi, prin aceasta, pentru înţelegerea întregii întemeieri a teoriei revoluţionare.

II

În două pasaje ale *Manuscriselor economico-filozofice*, Marx dă expres o determinare a omului care cuprinde totalitatea existenţei umane: de la p. 555 la p. 557 şi de la p. 615 la p. 619. Deşi este vorba doar de o schiţă, totuşi aceste pasaje indică destul de clar terenul real al criticii lui Marx. În mai multe locuri (p. 576, 577, 616), Marx numeşte comunismul pozitiv, care realizează suprimarea înstrăinării şi reificării, „umanism". Acesta este un indiciu că pentru el „baza" o constituie o anumită realizare a esenţei umane. Elaborarea acestui umanism, ca determinare esenţială pozitivă a omului, se datoreşte în primul rînd influenţei lui Feuerbach: „critica pozitivă, în general, deci şi critica pozitivă germană a economiei politice îşi datorează adevărata fundamentare descoperirilor lui Feuerbach"; „abia cu Feuerbach începe critica umanistă şi naturalistă pozitivă" (p. 510). Mai departe Marx afirmă că „marele merit" al lui Feuerbach constă în aceea că „a întemeiat materialismul adevărat şi ştiinţa reală" (p. 609). Interpretarea noastră nu va urma totuşi

drumul istoriei filozofiei și nu va urmări dezvoltarea umanismului de la Hegel pînă la Marx, trecînd prin Feuerbach, ci va încerca să degajeze cîmpul problematic exclusiv pe baza textului lui Marx.

„Omul este o ființă generică și aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic, cît și pe plan teoretic, face din gen — atît din propriul său gen cît și din cel al celorlalte lucruri — un obiect al său, ci și pentru că — și acesta nu e decît un alt mod de a spune același lucru — el se comportă față de sine însuși ca față de genul actual, viu, ca față de o ființă *universală* și deci liberă“ (p. 554). Determinarea omului ca „ființă generică“ a provocat mari dificultăți în cercetarea asupra lui Marx. Pasajul citat este pentru noi extrem de prețios pentru că dezvăluie adevăratele surse ale conceptului de gen la Marx. Omul este o „ființă generică“, adică o ființă care face din „gen“ (al său propriu și al oricărui alt existent) obiectul său. Genul unui existent *(Seiende)* arată ceea ce este acest existent conform „rădăcinii și originii“ lui, el este principiul existenței sale, principiu comun tuturor determinațiilor particulare ale respectivului existent. Prin urmare, genul este generalul care rămîne identic în toate particularitățile, esența acestui existent. Dacă omul poate să facă din „genul“ oricărui existent obiectul său, atunci esența oricărei existențe poate deveni pentru el obiectuală: el poate considera orice existent conform esenței lui și tocmai de aceea (ideea conținută în a doua jumătate a propoziției citate) el se poate raporta liber la orice existent: el nu este limitat la vreo determinare faptică a existentului sau la raportul nemijlocit cu el, ci el poate deține esența oricărui existent, dincolo de orice determinare faptică nemijlocită. El poate surprinde și cunoaște toate *posibilitățile* latente ale unui existent. Omul poate utiliza, modifica, modela, prelucra, dezvolta („produce“) orice existent conform „măsurii care-i este inerentă“ (p. 556). *Munca*, în calitate de activitate vitală specific

umană, se bazează pe această „ființă generică" a omului: ea presupune posibilitatea raportării la „generalul" obiectelor și la posibilitățile lui latente. Iar în posibilitatea raportării la propriul gen rezidă *libertatea* specific umană: autorealizarea, autoproducerea omului. Prin conceptul de muncă liberă (producere liberă) se determină mai precis raportul omului, ca ființă generică, cu obiectele lui.

Ca ființă generică, omul este o ființă „universală": *orice* existent poate deveni obiectual pentru el în „caracterul său generic". Existența omului este o raportare universală la obiectualitate. Iar ceea ce este „teoretic"— obiectual pentru el trebuie transpus în practică, trebuie să devină obiectul „activității lui vitale", adică modelat. Întreaga „natură" (în sensul cel mai larg al cuvîntului, cînd el desemnează tot ceea ce există în afara omului) este mijlocul de viață al omului, ea este premisa pe care el trebuie să și-o asume și s-o instituie din nou în activitatea sa. Omul nu poate prelua pur și simplu lumea obiectuală așa cum este ea și nici nu se poate doar adapta ei; el trebuie să și-o aproprieze, să transforme obiectele acestei lumi în organe ale vieții lui care se exprimă în ele și prin ele. „Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic*, în măsura în care natura (1) îi servește nemijlocit ca mijloc de trai și (2) ca material, obiect și instrument al activității sale vitale. Natura este corpul neorganic al omului și anume natura în măsura în care nu este ea însăși corp omenesc" (p. 555).

Această teză, care face din natură un mijloc pentru om, nu înseamnă că omul înfruntă natura organică și anorganică obiectuală, „mijlocul său de subzistență", doar pentru a putea exista fizic și că el „produce" (își aproprie, prelucrează, instituie etc.) lumea sa obiectuală doar sub constrîngerea nemijlocită a „nevoilor" sale, ca obiecte ale hrănirii, îmbrăcării și locuirii. Aici Marx vorbește expres și despre „natura spirituală neorganică",

despre „mijloacele de subzistență spirituală“, despre „viața fizică și spirituală a omului“ (p. 555). Tocmai de aceea universalitatea omului — spre deosebire de limitarea esențială a animalelor — este *libertate*, întrucît animalul produce „numai sub imperiul necesității fizice imediate“, în timp ce omul „produce cu adevărat abia atunci cînd este liber de ea“ (p. 556). Animalul nu se produce decît pe sine și „ceea ce îi trebuie nemijlocit lui sau progeniturii sale, el produce unilateral pe cînd omul produce universal“ (ibid.). Pentru om obiectele nu constituie doar mediul activității sale vitale nemijlocite; el nu le „prelucrează“ doar ca obiecte ale necesităților sale nemijlocite. El se poate raporta la orice obiect și poate utiliza în muncă posibilitățile lui interne, transformîndu-le în realitate. De asemenea, el poate produce „după legile frumosului“ și nu numai după măsura propriilor sale nevoi (ibid.). În această libertate, omul reproduce „întreaga natură“; transformînd-o și apropriindu-și-o, el o dezvoltă în același timp cu propria-i existență, chiar și atunci cînd această producție nu satisface o nevoie imediată. Astfel, istoria omului este totodată și în mod esențial istoria lumii lui obiectuale, a „întregii naturi“ („natură“ în sens larg, căci Marx folosește aici acest concept în accepție hegeliană). Omul nu este în natură, natura nu este *lumea exterioară* a omului, o lume exterioară pe care el trebuie s-o întîlnească de-abia după ce a ieșit din interioritatea lui, ci omul *este* natură. Natura este „exteriorizarea“ lui, „opera și realitatea lui“ (p. 557). În istoria oamenilor, natura apare ca „natură *umană*“, în timp ce omul, la rîndul său, este întotdeauna „*natură* umană“. Începem să înțelegem acum de ce „umanismul“ lui Marx este în esență „naturalism“ (p. 576, 616).

Pe baza acestei unități a omului și a naturii, Marx a dezvoltat determinația capitală a *obiectualizării*, definind, totodată, mai concret raportarea specific umană la obiectualitate, modul uman de a produce ca universalitate și libertate. Obiec-

tualizarea — determinarea omului ca o „ființă obiectuală“ — nu se adaugă ca un element nou determinării unității dintre om și natură, a omului ca o ființă naturală, ci constituie fundamentarea mai precisă și mai profundă a acestei unități. (Obiectualizarea ca atare ține de esența umană — ca și naturalitatea sa—și prin urmare nu poate fi „suprimată“; conform teoriei revoluționare, doar o formă determinată a obiectualizării poate fi și trebuie „suprimată“: reificarea, „înstrăinarea“).

Ca ființă naturală, omul este o „ființă obiectuală“, ceea ce semnifică pentru Marx „o ființă înzestrată cu forțe esențiale obiectuale, adică materiale“ (p. 616), o ființă care se raportează la obiecte reale, care „acționează obiectual“, care „poate să-și manifeste viața numai pe obiecte reale, sensibile“ (p. 617). Deoarece forța sa esențială constă în a trăi „obiectual“, tot ceea ce există în cadrul obiectelor exterioare și în contact cu ele, „autorealizarea“ sa înseamnă, totodată, „punerea unei lumi reale, însă sub forma *exteriorității*, și prin urmare a unei lumi obiectuale care nu aparține esenței lui și nu este în puterea lui“ (p. 616).

Lumea obiectuală, ca obiectualitate necesară a omului, prin a cărei „apropriere“ și depășire esența umană se „produce“ și se „confirmă“, aparține omului însuși, ea este obiectualitate reală doar pentru omul care se realizează, este „autoobiectualizarea“ omului, obiectualizare umană. Iar această lume obiectuală, întrucît este obiectualitate reală, poate apărea ca un dat care nu aparține esenței sale, care a scăpat de sub controlul său și care-l domină. Această scindare a esenței umane — a fi obiectuală în sine însăși — explică faptul că obiectualizarea se poate transforma în reificare, exteriorizarea în deposedare, precum și posibilitatea ca omul să „piardă“ obiectul său, care devine independent și-l domină pe creatorul său, posibilitate care a devenit realitate în munca înstrăinată și în proprietatea privată.

Marx încearcă să situeze obiectualizarea și scindarea pe care o presupune ea la un nivel mai profund al determinării omului. „O ființă obiectuală... nu ar acționa obiectual dacă obiectualul nu ar ține de însăși esența ei. Ea tocmai de aceea creează sau pune obiecte pentru că și ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului natură“ (p. 616). Însă a fi pus de obiecte constituie determinarea esențială a „sensibilității“ (a avea simțuri asupra cărora acționează obiectele). Astfel, Marx poate identifica ființa obiectuală cu ființa sensibilă, a avea obiecte în afară cu a fi sensibil: „A fi sensibil, adică a fi real, înseamnă a fi obiect al simțurilor, a fi un obiect sensibil, și deci a avea în afara sa obiecte sensibile, obiecte ale sensibilității sale“ (p. 618) și „A fi obiectual, natural, sensibil, a-și avea obiectul, natura, simțul în afara sa, sau a fi la rîndul său obiectul, natura, simțul altuia este unul și același lucru“ (p. 617); vom examina mai jos această a doua identificare. Sensibilitatea devine deci unul din conceptele principale care întemeiază teoria lui Marx. „Senzorialitatea (vezi Feuerbach) trebuie să stea la baza oricărei științe“ (p. 582).

Din raționamentul mai sus amintit reiese că la Marx „sensibilitatea“ este un concept ontologic al determinării esenței umane care se află încă dincoace de orice materialism și senzualism. Conceptul de sensibilitate pe care Marx îl preia de la Feuerbach și Hegel trimite la *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Aici se spune că sensibilitatea este singura formă de cunoaștere umană prin care ne sînt date obiectele. Acestea nu pot fi date omului decît în măsura în care îl „afectează“; sensibilitatea umană este capacitatea de a fi afectat de obiecte. Ca sensibilitate, cunoașterea umană se comportă receptiv, pasiv: ea primește ceea ce i se dă, este corelativă acestui dat pe care îl caută. Întrucît sensibilitatea este o determinație a omului, el este „pus“ de către obiecte; prin cunoaștere el își asumă acest dat prealabil; ca ființă senzorială, el este o ființă

care este afectată de obiecte, pasivă, o ființă care suferă.

La Feuerbach, la care Marx trimite expres în pasajul citat, conceptul de sensibilitate are același sens ca la Kant; vrînd să situeze din nou, spre deosebire de Hegel, receptivitatea sensibilității la începutul filozofiei, Feuerbach apare aproape ca un păstrător și apărător al criticismului kantian împotriva „idealismului absolut". „Existența —scrie Feuerbach — este ceva la care nu participă doar eul propriu, ci și alții, în primul rînd obiectul însuși". Iar în alt loc: „Doar prin simțuri obiectul ne este dat în adevăratul sens al cuvîntului, nu doar prin gîndire", „nu eului ci non-eului din mine... îi este dat un obiect; căci doar acolo unde eu... sufăr se naște reprezentarea unei activități existente în afara mea, adică a obiectivității". Această ființă receptivă, dependentă de un dat exterior, care suferă și care are necesități se manifestă în sensibilitatea omului. Feuerbach pune această ființă, exprimată ca „principiu pasiv", în centrul filozofiei sale, ceea ce îl conduce totuși într-o direcție cu totul deosebită de cea kantiană. Definiția omului ca o ființă „care suferă", ca o ființă a „nevoii" constituie baza criticii pe care Feuerbach o face lui Hegel și ideii sale că omul este o ființă liberă, o conștiință creatoare: „Doar ființa care *suferă* este o ființă necesară. Existența fără nevoi este o existență superfluă... o ființă fără nevoie este o ființă fără cauză... O ființă fără *suferință* este o ființă fără esență. O ființă fără suferință nu este nimic altceva decît o ființă fără sensibilitate, fără materie".

Aceeași tendință de a reveni la sensibilitate o întîlnim și la Marx: prin sensibilitate el situează în esența umană însăși nevoia și dependența de o lume de obiecte care îi este anterioară. Iar această tendință este legată de intenția sa de a redobîndi adevărata concretețe a omului care aparține lumii, om care este o ființă obiectuală și naturală, în opoziție cu „esența" absolută abstractă, desprinsă de „naturalitatea" preexistentă,

despre care vorbea Hegel și care se instituie pe sine și orice obiectualitate. În același sens ca Feuerbach, Marx afirmă: Omul este „ca ființă naturală, corporală, sensibilă, obiectuală, o ființă care suferă, o ființă condiționată și limitată“ (p. 617) și „a fi sensibil înseamnă a suferi. Omul ca ființă obiectuală sensibilă este deci o ființă care suferă; și pentru că el simte aceasta, este o ființă *pasională*“ (p. 618). Marx explică pasiunea omului, activitatea și spontaneitatea sa prin suferință și nevoia sa, întrucît ea este năzuința spre un obiect situat în afara sa, preexistent. „Pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă cu toată energia spre obiectul său“* (p. 618). De asemenea, în alt loc Marx scrie: „Omul bogat este totodată omul care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca nevoie“ (p. 583).

Acum înțelegem de ce Marx subliniază faptul că „senzațiile, pasiunile etc. omului... sînt adevărate afirmații ontologice esențiale (naturale)“. Așa cum nevoia și necesitatea omului în modul în care se exprimă în munca înstrăinată nu sînt doar de ordin economic, tot astfel nevoia și necesitatea care se manifestă la nivelul sensibilității nu sînt doar de ordinul cunoașterii. Această nevoie și necesitate nu privește doar moduri particulare de comportare a omului, ci determină întreaga sa existență: ele sînt categorii ontologice (de aceea vom reveni asupra lor atunci cînd vom analiza diferitele teme ale ***Manuscriselor***).

O asemenea interpretare amănunțită a conceptului de sensibilitate a fost necesară pentru a înlătura sensurile greșite care i se mai atribuie încă și pentru a restabili sensul lui adevărat ca un concept care stă la baza materialismului. Feuerbach și Marx elaborează acest concept confruntîndu-se cu un cîmp problematic foarte important

---

* Conceptul ontologic de pasiune se întîlnește într-o formă asemănătoare la Feuerbach. — *Nota autorului.*

al „filozofiei clasice germane". Dar tocmai în legătură cu conceptul de sensibilitate (ca obiectualizare) se produc la Marx acea separare radicală de filozofia clasică germană şi trecerea la teoria revoluţiei. Marx include printre determinaţiile esenţei umane şi determinaţiile fundamentale ale existenţei practice şi sociale. Sensibilitatea umană ca „obiectualitate" este în mod esenţial o obiectualizare practică, iar ca obiectualizare practică ea este o obiectualizare socială.

III

Ştim din *Tezele asupra lui Feuerbach* că Marx se delimitează de acest filozof datorită conceptului de *praxis* uman. Pe de altă parte, în acest mod (mai exact prin conceptul de muncă) Marx revine la Hegel, trecînd prin Feuerbach: „Măreţia Fenomenologiei lui Hegel şi a rezultatului ei final... constă... în faptul că el sesizează esenţa muncii şi concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al propriei sale munci" (p. 613). Ar fi deci prea schematic să se afirme că de la Feuerbach la Marx filozofia urmează o linie dreaptă care se îndepărtează de Hegel; dimpotrivă, la originile teoriei revoluţionare, Marx îşi însuşeşte încă o dată cuceririle decisive ale lui Hegel, doar pe o bază schimbată.

Am văzut că sensibilitatea omului presupune instituirea acestuia printr-o lume preexistentă şi, totodată, *posedarea* unei lumi obiectuale, la care omul se poate *raporta* „universal" şi „liber". În continuare vom determina mai îndeaproape modalităţile acestei posedări şi raportări.

La Feuerbach posesiune şi raportare rămîn esenţialmente teoretice; faptul se manifestă în aceea că raportarea omului care intră într-adevăr în posesia realităţii este „intuiţia". La Marx, sintetic vorbind, locul intuiţiei este luat de muncă, fără ca prin aceasta raportarea teoretică să-şi piardă importanţa centrală; cum vom vedea,

între ea și muncă se instituie un raport de fundamentare. Mai înainte am arătat că Marx concepe munca, depășind orice semnificație economică, ca „o activitate vitală" a omului, ca modalitatea sa proprie de realizare. Acum trebuie să stabilim relația intimă dintre conceptul de muncă și determinarea omului ca ființă „naturală" și „sensibilă" (obiectuală). Vom vedea că prin muncă sînt satisfăcute nevoia și necesitatea, dar și că aici se manifestă universalitatea și libertatea omului.

„Omul este în mod nemijlocit o ființă naturală. Ca ființă naturală vie, el este, pe de o parte, înzestrat cu forțe naturale, cu forțe vitale, este o ființă naturală *activă;* aceste forțe există în el ca predispoziții și aptitudini, ca porniri; pe de altă parte, ca ființă naturală corporală, sensibilă, obiectuală, omul este o ființă care suferă, o ființă condiționată și limitată..., cu alte cuvinte, obiectele pornirilor sale există în afara lui ca obiecte independente de el, dar aceste obiecte sînt obiectele trebuințelor sale, obiecte indispensabile, esențiale pentru manifestarea și afirmarea forțelor lui esențiale" (p. 611). Prin urmare, obiectele nu sînt în primul rînd obiecte ale intuiției, ci obiecte ale necesităților și în această calitate obiecte ale forțelor, capacităților și impulsurilor omului. Am atras atenția că Marx nu înțelege „trebuința" doar în sens fizic: „omul are nevoie de totalitatea manifestărilor vitale umane"; pentru a se realiza, el trebuie să se exteriorizeze la nivelul obiectelor preexistente și opuse lui. Activitatea și confirmarea sa constau în însușirea unei „exteriorități" care i se opune, în autotranspunerea sa în exterioritate, așa încît se poate spune că un început de „deposedare" există chiar în esența sa. În muncă omul suprimă simpla reitate a obiectelor și le transformă în „mijloace de trai"; el le imprimă forma esenței sale, le transformă în „opera și realitatea" sa. Opera obiectuală *este* realitatea omului; omul *este* așa cum s-a realizat în obiectul muncii. De aceea, Marx poate spune

că în obiectul muncii omul devine obiectual *pentru sine însuși*, devine „pentru sine“, se contemplă el însuși ca obiect. „De aceea, obiectul muncii este obiectualizarea vieții generice a omului, căci el — omul — nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci efectiv, prin muncă și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creată de el“ (p. 556).

Obiectualizarea „vieții generice“: căci în muncă nu este activ doar individul izolat, iar obiectualitatea muncii nu este obiectualitate doar pentru individul izolat sau pentru simpla pluralitate a indivizilor; dimpotrivă, tocmai în muncă se realizează *universalitatea* specific umană.

Prin aceasta am indicat cel de-al doilea caracter fundamental al obiectualizării: ea este o activitate esențialmente „socială“, iar omul care se obiectualizează, un om esențialmente „social“. Cîmpul obiectual al muncii este tocmai cîmpul activității vitale comune; în și prin obiectele muncii, *celălalt* se manifestă pentru om în realitatea sa. Formele de relații inițiale, raporturile esențiale ale omului cu alt om, se exprimă în uzajul, posesiunea, dorința, plăcerea comună etc. față de lumea obiectuală. Orice muncă este munca cu, pentru și împotriva altora, în așa fel încît de-abia în muncă oamenii se manifestă unii față de alții așa cum sînt în realitate*. Astfel, orice obiect asupra căruia omul în individualitatea sa își aplică activitatea este „totodată propria lui existență pentru alt om, existența acestuia din urmă și existența acestuia pentru cel dintîi“ (p. 577).

„Conceperea lumii obiectuale în totalitatea ei ca fiind „socială“, ca realitatea obiectuală a societății umane, deci ca obiectualizare umană, implică determinarea ei ca realitate *istorică*. Lu-

---

* Vezi și formula care sintetizează această concepție din *Sfînta familie*: „...Așa încît obiectul ca existență pentru om, ca existență obiectuală a omului, este totodată existența omului pentru om, relația omului cu alt om, comportarea socială a omului față de alt om“.

mea obiectuală, întotdeauna anterioară omului, este realitatea unei vieți umane trăite, care, deși aparține trecutului, este prezentă tocmai prin forma pe care a dat-o lumii obiectuale. De aceea, forma nouă a lumii obiectuale nu apare decît pe baza și prin suprimarea unei forme anterioare; în această mișcare de suprimare a trecutului de către prezent se nasc omul real și lumea sa: „Istoria este adevărata istorie naturală a omului“, „actul său de naștere“ (p. 618), „generarea sa prin propria-i muncă“ (p. 584). Iar istoria nu este doar cadrul „devenirii“ omului, ci și al „naturii“, întrucît ea nu este o „exterioritate“ ruptă de esența umană: ea aparține obiectualității pe care omul și-o însușește și o suprimă. „Istoria universală“ este „procesul de devenire al naturii pentru om“ (ibid.).

De-abia acum, după ce totalitatea esenței umane a fost concretizată ca unitate a omului și naturii realizată datorită obiectualizării practico-socio-istorice, putem înțelege pe deplin definiția omului ca o ființă generică „universală“ și „liberă“. Istoria omului se identifică cu istoria „întregii naturi“; istoria sa este o „producere și o reproducere“ a întregii naturi, o dezvoltare a existentului obiectual prin suprimarea formei sale anterioare. În cadrul raportării* „universale“ a omului la întreaga natură, aceasta nu este limita sa sau o exterioritate străină, care-l condiționează ca o alteritate, ci este exteriorizarea, confirmarea și activitatea sa: „exterioritatea este... sensibilul care se exteriorizează, care se oferă luminii, simțurilor omului“ (p. 627).

Să rezumăm acum determinațiile pe care le conține conceptul de om înțeles ca o ființă uni-

---

* Feuerbach scrie: „Omul nu este o ființă particulară asemeni animalului; de aceea, el nu este o ființă limitată și neliberă, ci o ființă nelimitată, liberă, căci universalitatea, nelimitarea și libertatea sînt inseparabile. Iar această libertate nu este localizată într-o facultate particulară,... ci îi definește esența în totalitatea ei“.

versală şi liberă. Omul se „raportează“ la sine însuşi şi la existent, el poate suprima şi însuşi datul preexistent, conferindu-i astfel propria lui realitate, realizîndu-se pe sine în toate. Această libertate nu contrazice nevoia şi necesitatea pe care Marx o descoperă iniţial în om, ci se întemeiază pe ele, deoarece ea este libertate doar ca suprimarea datului preexistent. „Activitatea vitală“ a omului nu este „o determinare cu care el se contopeşte nemijlocit“, asemenea animalului (p. 555), ea este o „activitate liberă“, întrucît omul se poate „deosebi“ de determinarea nemijlocită a existenţei sale, poate să o „transforme în obiectul său“ şi să o suprime; el îşi poate transforma existenţa într-un „mijloc“ (p. 556), îşi poate conferi singur realitate, poate să se „producă“ pe sine şi obiectualitatea sa. În acest sens, profund (şi nu doar biologic), trebuie să înţelegem propoziţia sa „Omul produce omul“ (p. 557, 578), că viaţa umană este viaţa propriu-zis „productivă“, „viaţa care [generează viaţă“ (p. 555).

Astfel, determinarea omului se întoarce la punctul de plecare: conceptul fundamental de „muncă“. Devine clar că munca a fost considerată pe bună dreptate ca o categorie ontologică: în măsura în care prin producerea, prelucrarea şi însuşirea lumii obiectuale omul îşi conferă realitate, în măsura în care „relaţia cu obiectul“ constituie „manifestarea realităţii umane“ (p. 579), munca este expresia reală a libertăţii umane. Omul devine liber în muncă, el se realizează liber în obiectul muncii; „...pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forţelor esenţiale umane, realitate umană şi, de aceea, realitate a propriilor sale forţe esenţiale, toate obiectele devin pentru el obiectualizarea lui însuşi, ca obiecte care îi confirmă şi realizează individualitatea, ca obiecte ale sale, adică obiectul devine el însuşi“ (p. 580).

IV

În paragrafele anterioare am încercat să prezentăm determinația esenței umane care stă la baza *Manuscriselor economico-filozofice* și să arătăm că ea constituie baza criticii economiei politice. Deși am afirmat contrariul, s-ar părea că am rămas doar pe terenul cercetărilor filozofice și că am uitat că în aceste *Manuscrise* este vorba de o întemeiere a teoriei revoluției, deci, în ultimă instanță, de praxisul revoluționar. Este însă suficient să comparăm rezultatul interpretării cu punctul ei de plecare pentru a constata că ne aflăm în punctul în care critica filozofică se transformă nemijlocit și de la sine în critică practic-revoluționară.

Faptul de la care au plecat critica și interpretarea — deposedarea și înstrăinarea esenței umane care se exprimă în deposedarea și înstrăinarea muncii, deci situația esenței umane în facticitatea istorică a capitalismului —, acest fapt apare ca totală *inversare și mascare* a ceea ce critica a determinat ca esența omului și a muncii umane. Munca nu este o „activitate liberă", autorealizare universală și liberă a omului, ci aservire și privare de realitate. Muncitorul nu este omul în totalitatea manifestărilor sale vitale, ci un „non-om", un pur subiect fizic într-o activitate „abstractă". Obiectele muncii nu sînt exteriorizări și confirmări ale realității umane a muncitorului, ci lucruri străine, care aparțin altuia, „mărfuri". Datorită acestor realități, în munca înstrăinată, existența omului nu este un „mijloc" pentru autorealizarea lui, ci, invers, sinele omului devine un mijloc al simplei lui existențe: pura existență fizică a muncitorului este scopul în slujba căruia este pusă întreaga sa activitate vitală. „Ajungem astfel la rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte acționînd liber doar în funcțiile sale animalice — mîncatul, băutul și procrearea, sau cel mult și în folosirea locuinței, a podoabelor etc. — , pe cînd în funcțiile sale umane el se simte numai

animal. Ceea ce este animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic“ (p. 554).

Am văzut mai sus că Marx consideră această înstrăinare și privare de realitate ca „expresie“ a unei totale inversări în comportamentul omului ca om: în raportul cu produsul muncii „ca obiect străin și care-l domină“ și în raportul muncitorului cu propria sa activitate „ca activitate străină care nu-i aparține“ (ibid.). Această reificare nu se limitează doar la muncitor (chiar dacă ea se manifestă în mod special la el), ea îl afectează și pe non-muncitor, pe capitalist. „Dominația materiei moarte asupra omului“ se relevă la capitalist în condiția proprietății private, în modul de posesiune care îi este propriu: posesia sa semnifică de fapt că el este posedat, că este un sclav în serviciul posesiunii. Proprietatea sa nu este cîmpul unei autorealizări și confirmări libere, ci simplu capital: „Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi și de unilaterali, încît un obiect devine al nostru abia din momentul cînd îl avem, cînd deci există pentru noi sub forma de capital sau cînd este nemijlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corpul nostru, pe scurt cînd îl folosim... iar viața căreia (aceste realizări ale proprietății) îi servesc drept mijloc este viața proprietății private, a muncii și capitalizării“ (p. 579). (În cele ce urmează, vom reveni la determinația „adevăratei proprietăți“ care stă la baza acestei caracterizări a proprietății neadevărate.)

Dar, dacă facticitatea istorică indică totala inversare a tot ceea ce este inerent determinației esenței umane, nu reiese de aici oare că această determinație este fără temei și lipsită de sens, că este o abstracție idealistă care violentează realitatea istorică? Din *Ideologia germană*, scrisă doar cu un an mai tîrziu decît aceste *Manuscrise*, știm că Marx a distrus printr-o ironie sarcastică frazeologia hegelienilor, a lui Stirner și a „adevăraților socialiști“ despre „esența umană“, despre om etc. Cu a sa determinație a esenței umane

nu se face Marx vinovat de greşeala pe care o combate? Sau poate între *Manuscrise* şi *Ideologia germană* s-a produs o cotitură radicală în concepţia lui Marx?

O schimbare s-a produs, dar nu în concepţie. Nu trebuie uitat că, întemeind teoria revoluţionară, Marx luptă pe *mai multe fronturi*. Pe de o parte, el combate pseudoidealismul şcolii hegeliene, pe de altă parte, reificarea de care se făcea vinovată economia politică burgheză; la acestea se adaugă lupta împotriva lui Feuerbach şi a pseudomaterialismului. Sensul şi ţelul luptei sînt diferite în funcţie de direcţia atacului şi a apărării. În *Manuscrise*, unde pe primul plan se află lupta împotriva reificării economiei politice, care transformă o anumită facticitate istorică determinată în legitate „veşnică" şi rigidă a unor pretinse „raporturi de esenţă", Marx prezintă contradicţia dintre facticitate şi adevărata esenţă umană; astfel este pus în lumină adevărul acestei facticităţi care este reconectată la istoria reală a oamenilor, de aici reieşind necesitatea depăşirii ei.

Dar un alt fapt este mai important decît relevarea alternanţei demersurilor datorată schimbării fronturilor. Opunerea esenţei şi a facticităţii, a determinărilor „omului" şi a situaţiei sale istorice concrete vădeşte totala necunoaştere a noului punct de vedere pe care Marx îl adopta încă de la începutul cercetării sale. Pentru Marx, esenţa şi facticitatea, situaţia istoriei esenţiale şi a istoriei factuale nu mai constituie domenii sau planuri separate, independente unul de altul: istoricitatea omului este inclusă acum în *determinaţia esenţei sale*. Nu mai este vorba deci de o esenţă umană abstractă care rămîne identică cu sine de-a lungul istoriei concrete, ci de o esenţă determinabilă în *istorie* şi *doar* în istorie (aşa încît esenţa umană înseamnă altceva la Marx decît la Bruno

Bauer, Stirner, Feuerbach)*. Că totuşi sau tocmai de aceea în orice practică istorică a omului este vorba întotdeauna de om, de esenţa umană, acest fapt este pentru Marx, care s-a format în confruntare directă cu filozofia germană cea mai vie, o evidenţă incontestabilă (aşa cum pentru epigonii săi contrariul a devenit o evidenţă). Chiar în lupta cea mai crîncenă a lui Marx împotriva filozofiei germane în declin trăieşte un elan filozofic, pe care doar o ignoranţă deplină îl poate interpreta ca pe un spirit distructiv.

Recunoaşterea istoricităţii esenţei umane nu înseamnă identificarea istoriei esenţiale a omului cu istoria sa factuală. Am văzut mai înainte că omul nu se identifică niciodată nemijlocit cu „activitatea sa vitală“, că se „deosebeşte“ de ea, se „raportează“ la ea. La om existenţa şi esenţa se *separă:* existenţa sa este un mijloc pentru realizarea esenţei sale sau, în condiţiile înstrăinării, esenţa devine un mijloc pentru simpla sa existenţă fizică (p. 566). Dacă esenţa şi existenţa se pot separa astfel, iar reunirea lor ca realizare faptică constituie *sarcina* liberă propriu-zisă a praxisului uman, atunci acolo unde facticitatea a ajuns pînă la *inversarea* totală a esenţei umane *suprimarea radicală* a acestei facticităţi constituie sarcina supremă. Tocmai concepţia intransigentă despre esenţa umană se află la baza revoluţiei radicale; situaţia factuală a capitalismului nu constituie doar o criză economică sau politică, ci o catastrofă a esenţei umane; din acest motiv, orice simplă *reformă* economică sau politică este condamnată dinainte la eşec: singura soluţie reală o constituie abolirea catastrofică a situaţiei de fapt prin *revoluţia totală.* Doar pe această temelie, a cărei soliditate nu poate fi afectată

---

* *Ideologia germană* spune despre critica din *Analele franco-germane:* „Întrucît ea folosea încă frazeologia filozofică, expresiile filozofice tradiţionale întîlnite cum ar fi «esenţa umană», «gen» etc. îndreptăţeau pe teoreticienii germani să creadă, aşa cum doreau, că era vorba de o nouă aranjare a veşmintelor lor teoretice uzate“.

doar prin argumente economice sau politice, se poate ridica întrebarea referitoare la *condiţiile istorice* şi la *agenţii istorici* ai revoluţiei: teoria luptei de clasă şi a dictaturii proletariatului. Orice critică ce se ocupă doar de această teorie fără să analizeze fundamentul ei îşi ratează obiectul.

Vom discuta acum *Manuscrisele* ca o pregătire a unei teorii pozitive a revoluţiei, modul în care ele tratează suprimarea reală a reificării, suprimarea muncii înstrăinate şi a proprietăţii private. Examenul nostru se va limita din nou la situaţiile esenţiale care întemeiază fenomenele economice şi politice, manifestîndu-se prin ele. Această teorie pozitivă a revoluţiei include — aşa cum vom arăta — şi cercetarea *originilor* reificării: cercetarea condiţiilor istorice ale proprietăţii private şi ale naşterii ei. În ceea ce urmează, vom răspunde în principal la două întrebări: 1. Cum caracterizează Marx suprimarea realizată a proprietăţii private, deci situaţia esenţei umane după revoluţia totală? 2. Cum tratează Marx problema originii proprietăţii private, naşterea şi dezvoltarea reificării? Marx însuşi a formulat explicit aceste întrebări; răspunsul poate fi găsit în special la paginile 558—559 şi 576—581.

Înstrăinarea totală şi privarea totală de realitate a omului au fost explicate prin înstrăinarea muncii. Din analiză a rezultat că *proprietatea privată* este modul în care munca înstrăinată „trebuie să se exprime şi să se manifeste în realitate“ (p. 558), ca realizare a acestei înstrăinări. (Vom reveni asupra relaţiei dintre munca înstrăinată şi proprietatea privată.) Cum suprimarea înstrăinării — dacă este o suprimare reală (şi nu doar una „abstractă“, teoretică) — trebuie să suprime forma reală a înstrăinării, realizarea ei, întreaga mişcare revoluţionară îşi găseşte necesarmente atît baza empirică cît şi cea teoretică în mişcarea proprietăţii private sau, mai precis, în sfera economicului (p. 576).

Datorită acestei legături cu munca înstrăinată, proprietatea privată devine mai mult decît o categorie economică particulară. Marx subliniază acest „mai mult" conținut în conceptul proprietății private: „Această proprietate privată materială, nemijlocit sensibilă este expresia materială, sensibilă a vieții umane înstrăinate. Mișcarea proprietății private — producția și consumul — este manifestarea sensibilă a întregii producții de pînă acum, adică realizarea sau realitatea omului" (p. 576). Că „producția", a cărei „manifestare" este mișcarea proprietății private, nu este producția economică, ci actul autoproducerii întregii vieți umane reiese din adăugirea explicativă atașată de Marx: „adică realizarea... omului". În alt loc, Marx definește mai precis măsura în care proprietatea privată exprimă mișcarea vieții umane înstrăinate: „După cum proprietatea privată este doar expresia sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuși și totodată, dimpotrivă, un obiect inuman și străin lui însuși, că manifestarea lui de viață este înstrăinarea lui de viață, iar realizarea lui — privare de realitate..., tot astfel suprimarea pozitivă a proprietății private... este mai mult decît o suprimare economică: «aproprierea» pozitivă a întregii realități umane" (p. 578—579). Proprietatea privată este expresia reală a modului în care se obiectualizează omul înstrăinat, a modului în care se produce pe sine și lumea sa obiectuală și se realizează în ea. Există deci o realizare a unui întreg comportament uman, nu o „stare" de fapt exterioară omului*, o „simplă esență obiectuală" (p. 570).

---

* Această trecere de la starea exterioară omului la comportamentul uman ilustrează încă o dată modul nou de a pune problema specific teoriei lui Marx, care nu se oprește la reificarea abstractă, ci înțelege lumea obiectuală ca un cîmp al practicii social-istorice. Marx arată că această manieră de a pune problema pătrunsese deja în economia politică tradițională atunci cînd Adam Smith a recunoscut munca drept un principiu al economiei (p. 570). Sensul ei a fost însă curînd pierdut din vedere,

Dar dacă proprietatea privată este rezultatul realizării unui comportament înstrăinat și privat de realitate, atunci proprietatea privată însăși nu este decît forma înstrăinată și privată de realitate a unui comportament uman autentic și esențial. Prin urmare, trebuie să existe *două „forme" reale de proprietate:* o formă înstrăinată și una adevărată, o proprietate privată și „o proprietate autentic umană" (p. 560)*. Trebuie să existe o „proprietate" care aparține esenței umane; comunismul pozitiv, departe de a însemna simpla lichidare a oricărei proprietăți, va *restabili* tocmai acea proprietate cu adevărat umană.

Ce este deci această proprietate autentic umană și cum putem „defini esența generală a proprietății private — ca rezultat al muncii înstrăinate — în relația ei față de proprietatea autentic umană și socială?" (p. 560). Răspunsul la această întrebare trebuie să lămurească, totodată, sensul și țelul suprimării pozitive a proprietății private. „Sensul proprietății private — desprinsă din înstrăinarea ei — constă în existența obiectelor esențiale pentru om atît ca obiecte ale plăcerii, cît și ca obiecte ale activității" (p. 602).

Aceasta este determinația pozitivă cea mai generală a adevăratei proprietăți: prezența tuturor obiectelor de care omul are nevoie pentru a-și realiza liber esența și posibilitatea de a dispune de ele. Această prezență a obiectelor și posibilitatea de a dispune de ele se realizează ca *proprietate* — ceea ce nu este de la sine înțeles, ci se bazează pe faptul că omul nu are niciodată simplu și nemijlocit lucrurile de

---

întrucît această economie politică „n-a făcut decît să formuleze legile muncii *înstrăinate*" (p. 559, sublinierea mea. — *H.M.*).

* În *Ideologia germană*, Marx critică vehement tocmai conceptul de „proprietate autentic umană" (în special în polemica împotriva „adevăraților socialiști"); aici, unde Marx întemeiază teoria revoluției, acest concept are o cu totul altă semnificație decît la Stirner și la „adevărații socialiști".

care are nevoie, ci posedă obiectele cu adevărat doar atunci cînd și le-a apropriat. Astfel, sensul muncii este de a oferi omului obiecte prelucrate pentru a și le apropria, de a le transforma în lumea autorealizării sale libere și a activității sale libere. Esența proprietății constă în „apropriere"; proprietatea se întemeiează pe un anumit mod de apropriere și de realizare aproprîantă, și nu doar pe simplul fapt de a avea și poseda. Noul concept de apropriere și proprietate trebuie definit acum mai precis.

Am văzut că proprietatea privată constă într-o formă neautentică de a avea și a poseda obiecte. În cadrul proprietății private, un obiect devine „proprietate" doar atunci cînd este „utilizat", iar această utilizare constă fie în consumarea directă a obiectului, fie în posibilitatea de a fi capitalizat. „Activitatea vitală" este subordonată proprietății, în loc ca proprietatea să fie subordonată activității vitale libere; nu este apropriată „realitatea omului", ci obiectele ca lucruri (bunuri și mărfuri) și chiar această apropriere este „unilaterală": ea se limitează la conduitele fizice ale omului și la obiectele care-i pot procura în mod nemijlocit plăcere sau care pot fi capitalizate. Dimpotrivă, „proprietatea autentic umană", în aproprierea ei adevărată, este caracterizată în felul următor: „aproprierea sensibilă pentru om și de către om a esenței și vieții umane, a omului obiectual, a lucrurilor produse de om nu trebuie înțeleasă numai în sensul de folosire directă, unilaterală, nu numai în sensul de a poseda, de a avea. Omul își aproprîază esența sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total". În continuare, Marx determină mai precis această apropriere universală: „Fiecare din relațiile sale umane cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gîndirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualității sale — ... sînt, în relația lor obiectuală sau în relația lor cu obiectul, aproprierea acestuia, aproprierea realității umane" (p. 579).

Astfel, aproprierea care întemeiază proprietatea devine, dincolo de orice raport economic și juridic, o categorie care cuprinde raportarea universală și liberă a omului la lumea obiectuală: raportul său cu obiectul pe care și-l apropriază este un raport „total“, un raport care „emancipează“ *toate* simțurile umane; omul *întreg* se simte acasă în *întreaga* lume obiectuală, ca în „opera și realitatea sa“; suprimarea *economică* și *juridică* a proprietății private nu *încheie*, ci *inaugurează* revoluția comunistă. Această apropriere universală și liberă este *munca*, deoarece, așa cum am văzut, raportul specific uman cu obiectul este un raport creator, care instituie și modelează. Munca nu mai este însă o activitate înstrăinată și reificată, ci o autorealizare și exteriorizare universală.

În acest mod, reificarea este înlăturată și de acolo unde se fixase în modul cel mai profund și mai periculos: conceptul de proprietate. Omul nu se mai pierde în lumea obiectuală, obiectualizarea sa nu mai este reificare dacă obiectele sînt sustrase posesiunii „exclusive“ pentru a rămîne opera și realitatea celui care s-a „produs“ și realizat în ele. Iar cel care s-a realizat în ele nu este individul izolat sau o pluralitate abstractă de indivizi, ci omul *social*, omul ca ființă socială. Reîntoarcerea omului în proprietatea sa adevărată este întoarcerea în esența sa socială, eliberarea societății.

V

„Omul nu se pierde în obiectul său decît atunci cînd acesta devine pentru el obiect *uman* sau om obiectualizat. Asta este posibil numai atunci cînd obiectul devine pentru el obiect *social*, el însuși devine pentru sine ființă socială, după cum societatea devine pentru el esență în acest obiect“ (p. 580). Deci pentru a realiza înlăturarea schițată mai sus a reificării trebuie împlinite două condiții: raporturile obiectuale trebuie să devină

raporturi umane, adică sociale; aceste raporturi trebuie recunoscute și menținute conștient ca atare. Aceste două condiții sînt unite în mod fundamental în sensul că raporturile obiectuale pot deveni raporturi social-umane doar atunci cînd omul le recunoaște *ca atare* în *cunoașterea* de sine și a obiectului. Regăsim astfel rolul central pe care îl joacă o cunoaștere determinată (o devenire-pentru-sine a omului) în cadrul fundamentării teoriei marxiste. Dar în ce măsură o cunoaștere, cunoașterea obiectualizării ca o obiectualizare socială, poate deveni pîrghia efectivă a suprimării oricărei reificări?

Știm că obiectualizarea este esențialmente o activitate socială, că omul se cunoaște ca ființă socială tocmai în obiectele sale și în munca exercitată asupra lor. Înțelegerea obiectualizării care depășește reificarea este înțelegerea societății ca subiect al obiectualizării. Căci societatea nu există ca un subiect exterior indivizilor; Marx avertizează în mod expres că societatea nu trebuie opusă indivizilor ca o entitate de-sine-stătătoare: „Mai întîi de toate trebuie să evităm a opune din nou „societatea" ca abstracție individului. Individul *este* o *ființă socială.* Manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață colective, săvîrșită împreună cu alții, este deci o manifestare și afirmare a vieții sociale" (p. 578).

Cunoașterea obiectualizării înseamnă a cunoaște modul și mijloacele prin care omul și lumea sa obiectivă ca *relații sociale* au devenit ceea ce sînt, înseamnă cunoașterea situației social-istorice a omului. Cunoașterea nu este o simplă cunoaștere teoretică, o contemplare neangajată, ci ea este „praxis": abolirea existentului și transformarea lui în „mijloc" al unei autorealizări libere. Cunoașterea situației social-istorice este, totodată, recunoașterea unei misiuni care angajează și care impune datorii: realizarea practică a realității „autentic umane" care este cerută de această situație, în cadrul acestei situații.

De aici reiese, totodată, că cunoașterea din care rezultă misiunea nu este accesibilă tuturora; ea este accesibilă doar celor pe care situația social-istorică îi pregătește pentru aceasta (nu putem prezenta aici modul în care, în situația analizată de Marx, proletariatul devine purtătorul acestei cunoașteri; la sfîrșitul „Introducerii la critica filozofiei hegeliene a dreptului", găsim o formulare concisă a lui Marx asupra acestei probleme). Această misiune nu este „misiunea" „omului", ci o anumită misiune istorică impusă de o anumită situație istorică. De aceea este necesar ca „suprimarea înstrăinării să pornească de la forma înstrăinării care este forța dominantă" (p. 592). Obligată să țină seama de condițiile impuse de istorie, practica abolirii trebuie să fie receptivă față de aceste condiții, să și le însușească pentru a putea fi o abolire reală. Doar dacă cunoașterea obiectualizării, ca o cunoaștere a situației social-istorice a omului, degajează condițiile istorice ale acestei situații, capătă ea *forța și concretețea practică*, datorită cărora poate deveni o pîrghie a revoluției. Acum înțelegem pe deplin de ce problema *originii* înstrăinării, cunoașterea *originii* proprietății private constituie o parte integrantă a teoriei pozitive a revoluției.

În tratarea problemei originii proprietății private se manifestă „metodica" nouă, deschizătoare de drumuri a teoriei lui Marx. El nutrește convingerea fermă că omul care este conștient de istoria sa nu se poate afla într-o situație pe care să n-o fi creat el și că el singur se poate elibera din orice situație. Această convingere este exprimată deja în conceptul de libertate din *Manuscrise;* ea este prezentă în teza că eliberarea clasei muncitoare nu poate fi decît opera clasei muncitoare însăși prin intermediul condiționării economice. Această teză vine în „contradicție" cu materialismul istoric doar atunci cînd el este înțeles greșit, ca materialism vulgar. Dacă relațiile de producție s-au transformat în „cătușe", dacă au devenit o forță străină care determină

omul, acest lucru a fost posibil doar pentru că omul și-a înstrăinat el însuși puterea sa asupra relațiilor de producție. Acest lucru este adevărat chiar dacă admitem că relațiile de producție sînt determinate primar de forțele de producție „naturale“ preexistente în mediu (de exemplu, condiții climaterice și geografice, calitatea solului, materiile prime pure), și nu se ține seama că toate aceste condiții există întotdeauna sub o formă transmisă istoric, că sînt integrate în anumite forme de relații social-umane. Căci situația umană determinată de astfel de forțe de producție preexistente devine o situație social-istorică de-abia prin aceea că omul reacționează la acest dat prin modul în care și-l însușește. În realitate, raporturile de producție reificate, care au devenit forțe străine și dominatoare, sînt întotdeauna obiectualizări ale anumitor moduri de comportare ale omului social, iar înlăturarea înstrăinării care se exprimă în aceste raporturi de producție poate fi totală și reală doar dacă ea poate fundamenta revoluția economică pe această comportare. Astfel, întrebarea relativă la originea proprietății private se transformă în următoarea întrebare: prin ce comportament s-a *autodeposedat* omul de proprietate? „Se pune însă întrebarea: cum a ajuns omul *să-și înstrăineze munca?* Care sînt în esența dezvoltării umane rădăcinile acestei înstrăinări?“ Și, conștient de importanța hotărîtoare a acestui mod nou de a pune problema, Marx adaugă: „În soluționarea acestei probleme am și făcut un mare pas înainte reducînd problema originii proprietății private la aceea a raportului dintre munca înstrăinată și mersul dezvoltării omenirii. Căci atunci cînd oamenii vorbesc despre proprietatea privată, ei cred că au de-a face cu ceva din afara omului; iar atunci cînd vorbesc despre muncă, au de-a face direct cu omul însuși“ (p. 560).

Răspunsul complet la această întrebare nu se află în *Manuscrisele economico-filozofice*, ci în critica ulterioară a economiei politice. *Manuscri-*

sele conțin dovada, bazată pe determinația esenței umane, că obiectualizarea poartă în sine tendința reificării, iar munca tendința înstrăinării, că prin urmare reificarea și înstrăinarea nu sînt fapte istorice pur întîmplătoare. Și în legătură cu aceasta Marx arată cum muncitorul însuși prin înstrăinarea sa „produce" (p. 558—559) non-muncitorul și implicit dominația proprietății private, că el își are destinul în propriile mîini nu doar în eliberare, ci chiar la începutul înstrăinării.

Marx definește înstrăinarea ca autoînstrăinare într-un pasaj referitor la adevărata realizare a *Fenomenologiei* lui Hegel: „Raportarea reală, activă, a omului la sine ca ființă generică... este posibilă numai dacă omul *exteriorizează* efectiv toate forțele lui generice,... se raportează la ele ca la niște obiecte, lucru care la rîndul său este posibil de la început *numai sub forma înstrăinării*" (p. 614, sublinierea mea. — *H.M*).

De ce acest lucru este posibil la început doar în forma înstrăinării? Pasajul citat nu oferă nici o explicație și de fapt ea nu poate fi găsită, căci noi ne aflăm în fața unei realități care își are rădăcinile în faptul că omul este o ființă „obiectuală" și care nu poate fi indicată decît în acest mod. Este vorba de nevoia omului — interpretată mai sus — de obiecte exterioare, care nu aparțin esenței lui și îl domină; el trebuie să se raporteze la ele *ca* la obiecte exterioare, deși ele devin obiecte reale de-abia prin el și pentru el. Mai întîi omul întîlnește obiectele *nemijlocit* tocmai ca obiecte exterioare, străine; ele devin realmente obiecte umane, obiectualizări ale omului doar prin apropierea conștientă social-istorică. Deci exteriorizarea omului tinde mai întîi spre înstrăinare, obiectualizarea spre reificare, astfel încît realitatea sa universală și liberă este posibilă doar ca negația negației, ca suprimare a unei înstrăinări și întoarcere la sine.

Prin întemeierea posibilității muncii înstrăinate în esența umană, filozofia și-a încheiat misiunea, revenind analizei istorico-economice sarcina

de a descoperi originea reală a înstrăinării. Pentru Marx, punctul de plecare al acestei analize este *diviziunea muncii* (p. 597). Nu putem insista aici mai mult asupra acestei probleme; vom prezenta doar modul în care Marx arată că odată cu înstrăinarea muncii muncitorul „produce" dominația capitaliștilor și implicit a proprietății private. Această cercetare începe cu propoziția: „Orice înstrăinare a omului de sine însuși și de natură se manifestă în relația în care el se situează pe sine — și situează și natura — față de *alți oameni* diferiți de el" (p. 558, sublinierea mea — *H.M*). Contextul acestei propoziții ne este cunoscut: raportarea omului la obiectul muncii sale este nemijlocit raportarea sa la alți oameni împreună cu care el posedă acest obiect și pe sine însuși ca obiect social. Ca atare, cînd muncitorul, în autoînstrăinarea muncii sale, resimte obiectul ca pe un obiect străin, care-l domină, care nu-i aparține, aceasta nu înseamnă că respectivul obiect nu aparține nimănui, că îi stă în față asemenea unui lucru extrauman. „Dacă produsul muncii nu aparține muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai pentru că produsul aparține unui alt om și nu muncitorului" (p. 557). Datorită înstrăinării muncii, muncitorul devine nemijlocit sclav în serviciul unui stăpîn. „Dacă omul se raportează la produsul muncii sale... ca la un obiect străin..., aceasta înseamnă că stăpîn al acestui obiect este un alt om, străin lui ... Dacă omul se raportează la propria sa activitate ca la o activitate neliberă, aceasta înseamnă că el se raportează la ea ca la o activitate pusă în slujba unui alt om, aflată sub dominația lui, supusă constrîngerii și jugului lui" (p. 558).

De aici nu reiese că la început există un stăpîn care își supune un alt om, îl înstrăinează în munca sa, îl transformă în simplu muncitor, iar pe sine însuși în non-muncitor; de asemenea nu reiese că raportul dintre stăpîn și sclav este simpla urmare a înstrăinării muncii, ci că înstrăinarea

muncii ca înstrăinare de activitate proprie și de obiectul ei este prin sine însăși raportul dintre muncitor și non-muncitor, dintre sclav și stăpîn.

Aceste distincții par secundare, iar în analiza ulterioară, pur economică, ele trec pe ultimul plan. Cu toate acestea, în contextul *Manuscriselor* ele trebuie subliniate deoarece fac parte din examenul critic de o importanță hotărîtoare pe care Marx îl face tezelor lui Hegel. Aici dominația și servitutea nu sînt concepte care desemnează relații de producție, forme de relații (precapitaliste sau ale capitalismului timpuriu), ci ele desemnează în general situația socială a omului în raporturile proprii muncii înstrăinate. Prin această semnificație, ele trimit la categoriile ontologice de dominație și servitute, așa cum le dezvoltă Hegel în *Fenomenologie**. Nu ne vom opri aici asupra modului în care Marx caracterizează în continuare raportul dintre dominație și servitute; vom evidenția doar cîteva determinații importante: „Tot ce apare la muncitor ca *activitate* de deposedare, de înstrăinare, apare la non-muncitor ca *stare* de alienare, de înstrăinare" (p. 561).

Știm că suprimarea înstrăinării (care îi afectează în egală măsură pe stăpîn și pe sclav, deși nu în același mod) se poate întemeia doar pe înlăturarea reificării, adică pe cunoașterea practică a activității de obiectualizare în situația ei social-istorică. Dar, întrucît omul nu poate ajunge la cunoașterea reală a lui însuși, a celorlalți și a lumii obiectuale în situația lor social-istorică decît în *muncă* și în obiectele *muncii sale*, înseamnă că stăpînul ca *non*-muncitor nu are acces la această cunoaștere. Din faptul că pentru el ceea ce este o activitate umană apare ca o stare de lucruri, rezultă că muncitorul are față de el o superioritate irecuperabilă: muncitorul este factorul propriu-zis al suprimării; înlăturarea reificării nu

---

* Pentru o analiză mai detaliată a acestei probleme vezi studiul meu *Zum Problem der Dialektik*, în *Die Gesellschaft*, 1931, Heft 12.

poate fi decît opera sa. Stăpînul poate avea acces la cunoaștere doar dacă devine muncitor, adică dacă își suprimă propria esență.

Din orice punct am aborda-o și în orice direcție am prelungi-o, teoria care se naște din critica filozofică și din întemeierea economiei politice se dovedește o *teorie practică*, o teorie al cărei sens imanent (impus de caracterul obiectului ei) este o practică determinată; doar o anumită practică poate rezolva sarcinile proprii acestei teorii. „Vedem că rezolvarea opozițiilor teoretice este posibilă numai pe cale practică, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor și că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoașterii, ci o sarcină vitală reală, pe care filozofia n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică“ (p. 581). Putem completa această propoziție spunînd: sarcină pe care filozofia o poate rezolva dacă o concepe ca pe o sarcină *practică*, deci dacă se suprimă ca filozofie pur teoretică, adică dacă se „realizează“ ca filozofie.

Marx numește teoria practică ce rezolvă această sarcină „umanism real“, întrucît ea situează în centrul ei omul ca o ființă social-istorică și îl identifică cu „naturalismul“ în măsura în care realizarea lui cuprinde unitatea omului și a naturii: „naturalitatea omului“ și „umanitatea naturii“. Dacă schița umanismului real pe care Marx își întemeiază teoria nu corespunde cu ceea ce se înțelege de obicei prin „materialismul“ lui Marx, această contradicție coincide cu sensul gîndirii lui Marx: „Vedem aici că naturalismul consecvent sau umanismul se deosebește atît de idealism, cit și de materialism și este totodată adevărul amîndurora care le reunește pe amîndouă“ (p. 617).

VI

Ne mai rămîne să ne referim pe scurt la critica pe care Marx o face lui Hegel și care trebuia să constituie capitolul final al *Manuscriselor*. Putem

să ne mulțumim doar cu o foarte scurtă prezentare, deoarece în cuprinsul interpretării pe care am dat-o criticii economiei politice am tratat şi modul în care Marx dezvoltă aspectul pozitiv al criticii lui Hegel (determinarea omului ca o ființă „obiectuală“, social-istorică, practică).

Marx începe prin a sublinia necesitatea de a răspunde la întrebarea încă nesoluționată: „În ce raport ne aflăm noi cu dialectica hegeliană?“ (p. 607). Punerea acestei probleme la sfîrşitul criticii pozitive a economiei politice şi a întemeierii criticii revoluționare demonstrează că Marx era conștient că se înscrie în cadrul cîmpului problematic hegelian și că el resimțea acest lucru — spre deosebire de aproape toți hegelienii şi de aproape toți cei care s-au numit continuatorii lui — ca pe o datorie științifico-filozofică față de Hegel. După ce se referă pe scurt la Bruno Bauer, Strauss etc., a căror „critică critică“ rămîne prizoniera logicii hegeliene, Marx trece la Feuerbach, „singurul gînditor la care observăm o atitudine serioasă față de dialectica hegeliană; el este singurul care a făcut adevărate descoperiri în acest domeniu“ (p. 608). Marx amintește trei din aceste descoperiri: 1. Feuerbach a recunoscut în filozofie (adică în filozofia pur speculativă a lui Hegel) „o altă formă şi un alt mod de existență al înstrăinării esenței umane“ (p. 609). 2. El a întemeiat „materialismul adevărat“, transformînd „relația socială dintre om și om“ în principiu fundamental al teoriei sale. 3. Prin acest principiu, el a opus „pozitivul care se sprijină pe sine însuşi“ simplei „negații a negației“ hegeliene care nu poate depăşi negativitatea. Astfel, Marx schițează, totodată, cele trei direcții fundamentale ale propriei sale critici la adresa lui Hegel, direcții pe care le vom analiza în continuare. „Trebuie să începem cu «Fenomenologia» lui Hegel, care este adevăratul izvor și adevărata taină a filozofiei hegeliene“

(p. 610). De la început, Marx atacă filozofia hegeliană în punctul în care originea ei nu este încă mascată: *Fenomenologia*. Dacă la început s-ar părea că este vorba doar de o critică a ceea ce se numește în mod curent „dialectica“ lui Hegel, acum devine clar că dialectica criticată de Marx constituie de fapt bazele și „conținuturile“ filozofiei hegeliene, și nu metoda ei (pretinsă). Criticînd, Marx relevă, totodată, ceea ce este pozitiv, marile descoperiri ale lui Hegel; și numai pentru că Marx găsește la Hegel descoperiri într-adevăr pozitive pe care el poate și trebuie să le dezvolte, filozofia lui Hegel poate deveni obiect al criticii sale. Mai întîi vom prezenta partea negativă a criticii lui Marx: „insuficiențele lui Hegel“, pentru ca apoi să relevăm pozitivul acestui negativ, așa încît insuficiențele se dovedesc insuficiențe ale unor stări de lucruri reale.

În *Fenomenologie* Hegel dă „expresia speculativă“ a mișcării istoriei „esenței umane“, dar nu a istoriei sale reale, ci doar „a istoriei nașterii sale“ (p. 610). Cu alte cuvinte, el scrie istoria esenței umane care face din om ceea ce este, istorie care se petrece ori de cîte ori se petrece istoria reală a omului. Chiar prin această caracterizare generală Marx surprinde mai profund și mai exact decît majoritatea interpreților lui Hegel sensul *Fenomenologiei*. Situat în centrul problematicii lui Hegel, Marx își expune critica: Hegel ratează de la început această esență umană a cărei istorie o scrie, întrucît el o concepe doar ca pe o „conștiință de sine abstractă“ („gîndire“, „spirit“), scăpînd din vedere adevărata ei plenitudine concretă: „Pentru Hegel, esența umană, omul sînt echivalente cu conștiința de sine“ (p. 614). Istoria esenței umane se desfășoară ca simplă istorie a conștiinței de sine, ba chiar ca o istorie în cadrul conștiinței de sine. Ceea ce Marx consideră ca fiind hotărîtor pentru determinarea esenței umane, situîndu-le în centrul întemeierii teoriei sale — „obiectualitatea“ omului, „obiectualizarea“ sa esențială —, apare la

Hegel răsturnat, într-o interpretare falsă. Obiectul (adică obiectualitatea ca atare) este la Hegel doar obiect pentru conștiință, în primul rînd în sensul că conștiința este „adevărul" obiectului, iar acesta doar negativitatea conștiinței; obiectul este „instituit" (creat, produs) de către conștiința însăși ca deposedare și înstrăinare a ei; el trebuie „suprimat" din nou de către conștiință, „readus" în conștiință. Deci obiectul este, potrivit existenței sale, simplă negativitate, neant (p. 619), simplu obiect al gîndirii abstracte, căci la Hegel conștiința de sine este redusă la gîndirea abstractă. „Principalul este că obiectul conștiinței nu este nimic altceva decît conștiința de sine; sau, cu alte cuvinte, obiectul nu este nimic altceva decît conștiința de sine obiectualizată, conștiința de sine ca obiect... Este vorba așadar de depășirea obiectului conștiinței. Obiectualitatea ca atare este considerată ca o relație înstrăinată a omului, ca o relație care nu corespunde esenței umane..." (p. 614). Dimpotrivă, Marx consideră obiectualitatea ca tipul de relație specific uman prin care omul își poate manifesta și realiza esența; obiectualizarea este înțeleasă ca o obiectualitate „reală", ca „opera" muncii umane, nu ca obiect al conștiinței abstracte. Din acest punct de vedere, Marx poate spune că Hegel consideră omul ca pe „o ființă nonobiectuală, spirituală" (p. 614). Această ființă care nu are niciodată de-a face cu obiecte reale, ci doar cu negativitatea sa, pe care o instituie singură, ființă care în „alteritatea sa ca atare" se află întotdeauna „la sine" — o astfel de ființă este în fond o ființă „nonobiectuală", iar „o ființă nonobiectuală este o nonființă" (p. 617).

Prin aceasta este supusă criticii și pretenția *Fenomenologiei* de a reda mișcarea istoriei esenței umane. Dar dacă această ființă, despre a cărei istorie este vorba, este o „nonființă", atunci și această istorie este o istorie „nonesențială". Marx consideră că descoperirea hegeliană a mișcării istoriei omului constă în mișcarea „autoobiectuali-

zării ca deposedare de sine și autoînstrăinare" (p. 623) și a suprimării (aproprierii) acestei înstrăinări, așa cum ea se repetă în diferite forme de-a lungul întregii Fenomenologii. Dar obiectualizarea este doar una aparentă, „abstractă și formală", întrucît obiectul este doar „aparența, obiectului", iar conștiința care se autoobiectualizează rămîne la sine în această aparentă deposedare (p. 619). Ca și înstrăinarea însăși, și suprimarea ei este simplă aparență: ea rămîne în cadrul înstrăinării. Formele înstrăinării omului pe care le analizează Hegel nu sînt forme ale vieții reale înstrăinate, ci doar ale conștiinței, ale cunoașterii înstrăinate. „Nu religia reală, statul real, natura reală, ci religia în forma în care a devenit ea însăși obiect al cunoașterii, adică dogmatica, jurisprudența, știința despre stat, științele naturii", sînt tratate și suprimate ca obiectualizări umane (p. 622). Pentru că este suprimată doar o înstrăinare „gîndită", și nu una „reală", întrucît deci „suprimarea mentală... nu afectează realitatea obiectului", Marx poate spune că întreaga *Fenomenologie*, ba chiar întregul sistem al lui Hegel în măsura în care se bazează pe *Fenomenologie*, rămîne în interiorul înstrăinării. Acest fapt se manifestă în sistemul hegelian, de exemplu în aceea că „natura" nu este concepută ca „sensibilitatea omului care se exteriorizează" în unitatea ei ontologică cu omul, în „umanitatea" ei, ci ca exterioritate „în sensul înstrăinării, al unei erori, al unui defect care n-ar trebui să existe", ca un „neant" (p. 627).

Nu ne vom mai referi aici la alte momente ale criticii negative; ele sînt cunoscute din *Critica filozofiei hegeliene a dreptului*: absolutizarea spiritului, ipostazierea unui subiect absolut ca purtător al procesului istoric, inversarea subiectului și predicatului (p. 624) etc. Trebuie să reținem că Marx consideră toate aceste „insuficiențe" ca „insuficiențe" ale unei stări de lucruri reale. Cînd Hegel face din ființa umană o „nonființă", aceasta este nonfi-

ința unei ființe reale și deci o nonființă veritabilă. Cînd el a găsit „doar expresia abstractă, logică, speculativă pentru mișcarea istoriei" (p. 610), aceasta este totuși expresia mișcării reale a istoriei. Cînd a descris obiectualizarea și înstrăinarea sub formele lor abstracte, el a văzut totuși în obiectualizare și înstrăinare mișcări esențiale ale istoriei umane. Partea cea mai importantă a criticii pe care Marx o face lui Hegel o constituie partea ei *pozitivă* pe care o analizăm în continuare.

„Măreția «Fenomenologiei» lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și creator — constă așadar în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectualizarea ca dezobiectualizare, ca autoînstrăinare și ca suprimarea acestei autoînstrăinări; așadar, în faptul că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual... ca rezultat al propriei sale munci" (p. 613). Nu putem înțelege pe deplin importanța interpretării pe care Marx o dă *Fenomenologiei* dacă nu trecem în revistă problematica centrală a operei lui Hegel, ceea ce nu putem realiza aici. Doar atunci ar reieși clar uimitoarea siguranță cu care Marx vede, dincolo de deghizările și alterările de interpretare (care se manifestă încă în opera lui Hegel), straturile originare ale problemelor puse pentru prima dată în filozofia modernă de *Fenomenologie*.

În pasajul citat, Marx a sintetizat toate descoperirile esențiale ale lui Hegel. În cele ce urmează, vom prezenta pe scurt „momentele pozitive ale dialecticii hegeliene".

Fenomenologia vorbește despre „autoproducerea omului", adică, așa cum am spus, despre procesul în care omul (ca ființă vie) devine ceea ce este potrivit esenței lui — ființă umană; ea expune deci „istoria nașterii" (p. 610) ființei umane, istoria esenței sale. Acest „act al producerii" omului este „actul autoproducerii" lui (p. 624), adică omul își dă singur esența sa: pentru a deveni ceea ce este, omul trebuie să se modeleze singur,

să se „instituie“, să se „producă“ (am văzut deja care este sensul acestui concept). Hegel concepe această istorie ca un „proces“ ale cărui principale momente sînt înstrăinarea și suprimarea ei, proces care în totalitate este desemnat de termenul „obiectualizare“. Istoria omului se desfășoară și se realizează deci ca obiectualizare: realitatea omului constă în „transpunerea“ tuturor „forțelor sale generice“ în obiecte reale, „instituirea unei lumi reale... obiectuale“ (p. 615). Această instituire a lumii obiectuale este tratată de Hegel doar ca înstrăinarea „conștiinței“, respectiv a cunoașterii, ca raportare a gîndirii abstracte la „reitate“. Dimpotrivă, Marx o concepe ca realizare „practică“ a omului ca totalitate în munca social-istorică.

Hegel determină mai precis raportul cunoașterii cu lumea obiectuală, afirmînd că această obiectualizare este totodată „dezobiectualizare“, adică pierdere de realitate, înstrăinare, și că ea „este posibilă la început doar în forma înstrăinării“ (p. 613). Cu alte cuvinte, cunoașterea care se obiectualizează se pierde la început în obiectele ei: ele îi apar ca alteritate, ca ceva străin, în forma unei lumi exterioare de lucruri care au pierdut legătura intimă cu conștiința care s-a exteriorizat în ele și care se manifestă doar ca „forță independentă“ de conștiință. În *Fenomenologie* moralitatea și dreptul, puterea de stat și bogăția, de exemplu, apar ca lumi obiectuale înstrăinate, și tocmai în această privință Marx îi reproșează lui Hegel că tratează aceste lucruri, întrucît le consideră doar înstrăinări ale „spiritului“ și nu ale omului real, întreg, ca pe niște „lumi spirituale“ și nu reale (p. 611).

Dar, cum obiectualizarea este mai întîi dezobiectualizare, înstrăinare, la Hegel tocmai această înstrăinare se transformă în recîștigarea esenței adevărate. „Hegel concepe... deposedarea omului, înstrăinarea esenței lui, dezobiectualizarea și privarea de realitate a omului ca dobîndire de sine, ca transformare a esenței umane, ca obiec-

tualizare, ca realizare“ (p. 623). Esența umană — concepută de Hegel doar ca cunoaștere — este o esență care nu numai că trebuie să se exteriorizeze, ci și să se înstrăineze, nu numai să se obiectualizeze, ci și să se dezobiectualizeze pentru a putea intra în posesie de sine; doar cînd se pierde în obiectul ei, ea poate veni la sine și doar în „alteritatea“ ei ea poate deveni „pentru sine“ ceea ce este. Acesta este „sensul pozitiv“ al negației, al „dialecticii negativității ca principiu motor și creator“ (p. 613); pentru a lămuri întemeierea lui ar fi necesar să prezentăm bazele ontologiei lui Hegel; aici, însă, urmărim doar să arătăm cum interpretează Marx această descoperire a lui Hegel.

Datorită conceptului pozitiv al negației la care ne-am referit, Hegel consideră că „munca este actul prin care omul se creează pe sine însuși“ (p. 623), o concepe „ca esență a omului ce se confirmă pe sine“ (p.613). În legătură cu acest aspect, Marx afirmă chiar că „Hegel se situează pe pozițiile economiei politice moderne“ (p. 613). Afirmația este aparent paradoxală, dar în ea Marx rezumă caracterul concret prin excelență, aproape revoluționar al *Fenomenologiei*. Cînd munca este determinată aici ca esența omului care se autoconfirmă, nu este vorba de o categorie economică, ci de una „ontologică“, așa cum o și definește Marx în acest pasaj: „Munca este procesul prin care omul devine o ființă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării, ca om înstrăinat“ (p. 613). Cum ajunge Marx să interpreteze tocmai prin categoria muncii conceptul hegelian al obiectualizării ca o cîștigare de sine în înstrăinare, realizare în înstrăinare?

Aceasta se întîmplă nu numai pentru că în *Fenomenologie* Hegel ilustrează obiectualizarea esenței umane, înstrăinarea ei tocmai prin muncă și descrie comportarea „sclavului“ care muncește ca pe prima „suprimare“ a obiectualității înstrăinate. Nu numai acesta este motivul, deși acest

început propriu-zis al istoriei umane în *Fenomenologie* nu este întîmplător și nu înseamnă plasarea începutului într-un fapt oarecare, ci exprimă orientarea intimă a întregii opere. Prin interpretarea sa, Marx a pus în lumină — ce-i drept într-o formă abruptă — sensul originar al istoriei esenței umane, care în *Fenomenologie* apare ca istoria conștiinței de sine, sens care este o practică, și anume o realizare de sine liberă care își asumă și depășește facticitatea „nemijlocită", preexistentă, fiind deci o autorealizare revoluționară. Am arătat deja că pentru Marx greșeala fundamentală a lui Hegel constă în aceea că el substituie „spiritul" subiectului acestui praxis; de aceea, Marx poate spune că „Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decît cea abstractă, spirituală" (p. 613). Dar această critică nu anulează faptul că Hegel a înțeles munca drept esența care se autoconfirmă a omului, fapt care se manifestă în *Fenomenologie* în aceea că, în pofida „spiritualizării" istoriei, conceptul-cheie pentru explicarea istoriei umane rămîne „făptuirea" care transformă.

Dacă praxisul constituie sensul intim al obiectualizării și al suprimării sale, atunci și diversele forme ale înstrăinării și ale suprimării ei prezentate în *Fenomenologie* nu pot fi simple „exemple" extrase din istoria reală și alăturate la întîmplare, ci ele trebuie să-și aibă rădăcinile în practica umană, aparținînd în mod esențial istoriei umane. Această idee este exprimată de Marx în formularea „Hegel... nu a făcut decît să găsească expresia speculativă a mișcării istoriei" (p. 610), formulare care trebuie înțeleasă atît în sens pozitiv cît și în sens critic-negativ. Dacă formele înstrăinării sînt forme istorice care se bazează pe practica umană, ele nu mai pot fi considerate ca forme abstract-teoretice ale obiectualității conștiinței; sub acest „văl" logico-specualativ, ele trebuie să fie practic-active, adică ele trebuie suprimate și „răsturnate" real. *Fenomenologia* conține într-o formă ascunsă „critica", în sensul hotărît revolu-

ționar pe care Marx îl dă acestui concept. „De aceea, «Fenomenologia» este o critică ascunsă, care își este sie însăși neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența înstrăinării omului... în ea sînt conținute, într-o formă ascunsă, toate elementele criticii și anume *pregătite* și *elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel". Secțiunile ei conțin „elementele critice — deși într-o formă încă înstrăinată — ale unor sfere întregi, cum ar fi cea a religiei, statului, vieții civile" (p. 612).

Astfel, Marx a arătat cu toată claritatea legătura intimă a teoriei revoluționare cu filozofia lui Hegel; critica făcută lui Hegel este un rezultat al confruntării cu *întreaga lui filozofie*. De aceea este surprinzător că interpretările ulterioare date gîndirii lui Marx (începînd chiar cu cea a lui Engels, sit venia verbo!) au crezut că pot reduce raportul Marx-Hegel la un singur factor: faimoasa transformare a „dialecticii" hegeliene, vidată în prealabil de orice sens.

Încheiem aici considerațiile noastre fără a mai analiza dacă și în ce măsură „insuficiențele" pe care Marx i le reproșează lui Hegel îi pot fi acestuia într-adevăr imputate. Sperăm că am reușit să demonstrăm că, luînd o poziție critică față de Hegel, Marx s-a plasat în centrul problematicii hegeliene. Critica lui Hegel nu este o anexă adăugată criticii și întemeierii economiei politice, ci este prezentă în toată această critică și întemeiere: aceasta *este* confruntarea cu Hegel.

CONTRIBUŢII LA CRITICA HEDONISMULUI*

Filozofia idealistă din epoca burgheză încercase să conceapă sub titlul de raţiune universalul ce urma să se impună indivizilor izolaţi. Individul apare ca un Eu singularizat împotriva celorlalţi prin impulsurile, gîndurile şi interesele sale. Depăşirea acestei singularizări, construirea unei lumi comune se realizează prin reducerea individualităţii concrete la subiectul gîndirii pure, Eul raţional. Oamenii, la început conduşi doar de propriul lor interes particular, sînt în cele din urmă constituiţi de către legile raţiunii într-o comunitate. Cel puţin unele forme ale intuiţiei şi gîndirii pot fi considerate cu certitudine ca universal valide, iar din raţionalitatea persoanei se pot scoate anumite maxime generale cu privire la acţiune. Întrucît în comunitate individul urma să intre tocmai ca fiinţă raţională şi nu în întreaga diversitate empirică a trebuinţelor şi aptitudinilor sale, o atare idee a raţiunii conţine de la bun început sacrificarea individului. Deplina lui desfăşurare nu putea fi preluată în imperiul raţiunii: satisfacerea trebuinţelor şi aptitudinilor sale, fericirea sa apăreau ca un element arbitrar, subiectiv, care nu putea fi pus în concordanţă cu universalitatea principiului suprem al acţiunii umane. „În ce anume îşi plasează fiecare fericirea, depinde de fiecare sentiment particular al său de plăcere sau

---

* Apărut iniţial în *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1—2, Paris, 1938.

de neplăcere și chiar în unul și același subiect depinde de diversitatea nevoilor care urmează modificărilor acestui sentiment, și astfel o lege *subiectiv necesară* (ca lege naturală) este, *obiectiv*, un principiu practic cu mult prea contingent, care în diferitele subiecte poate și trebuie să fie foarte diferit, prin urmare nu poate constitui nicicînd o lege"[1]. De fericire nu poate fi vorba, căci fericirea nu transcende individul în întreaga lui accidentalitate și imperfecție. Hegel a văzut istoria omenirii împovărată de această calamitate inevitabilă: indivizii trebuie să cedeze în fața generalului, întrucît nu există o armonie prestabilită între general și interesele particulare, între rațiune și fericire. Progresul rațiunii își croiește drum împotriva fericirii indivizilor. „Fericit este acela care și-a croit soarta potrivit caracterului său propriu, voinței și bunului său plac, bucurîndu-se astfel de existența sa. Istoria universală nu este tărîmul fericirii. Perioadele de fericire sînt pagini goale ale sale..."[2]. Peste capul indivizilor își croiește drum generalul, iar istoria conceptualizată apare ca un gigantic calvar al spiritului.

Hegel a combătut eudemonismul în numele progresului istoric. Nu principiul eudemonist „A pune mai presus de toate fericirea și plăcerea" ar fi ca atare fals. Mizeria eudemonismului ar consta mai curînd în faptul că el „ar transfera în lumea și realitatea obișnuită" satisfacerea dorințelor, fericirea indivizilor. Potrivit unui asemenea eudemonism, individul ar trebui să se concilieze cu această lume, „să aibă încredere și să i se dedice fără păcat"[3]. Faptul că reaua realitate empirică prescrie și pîngărește supremul existenței umane

---

[1] Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Ed. științifică, 1972, p. 29.

[2] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 29.

[3] Hegel, *Credință și știință*, în *Studii filozofice*, București, Editura Academiei R.S.R., 1967, p. 8.

constituie, după Hegel, păcatul eudemonismului față de rațiunea istorică.

Critica hegeliană a eudemonismului anunță concepția obiectivității pe care o reclamă fericirea. Dacă fericirea nu este decît o satisfacere nemijlocită a interesului particular, atunci eudemonismul implică un principiu lipsit de rațiune, care îi fixează pe oameni în formele de viață date în momentul respectiv. Fericirea umană ar trebui să fie altceva decît satisfacerea personală; ea însăși reclamă o depășire a subiectivității pure.

Atît eudemonismul antic cît și cel burghez au conceput fericirea în esență ca o asemenea stare subiectivă; în măsura în care oamenii pot și trebuie să o atingă în cadrul statutului prescris de către ordinea socială existentă, această doctrină conține un element de resemnare și acceptare. Eudemonismul vine în contradicție cu principiul autonomiei critice a rațiunii.

Opoziția dintre fericire și rațiune își are originile în filozofia antică. Lăsarea fericirii la voia întîmplării, transferul ei în domeniul incontrolabilului, în domeniul nestăpînit de om, la discreția puterii lipsite de rațiune a relațiilor care sînt în esență exterioare individului, astfel încît fericirea cel mult „se adaugă“ intențiilor și scopurilor sale — această atitudine resemnată față de fericire este implicată în conceptul grec de *Tyche*[4]. Fericirea ține de domeniul „bunurilor exterioare“: ele nu depind de libertatea individului, ci de contingența impenetrabilă a ordinii sociale. Adevărata stare de fericire, satisfacerea potențelor superioare ale individului, nu poate consta, așadar, în ceea ce se numește îndeobște fericire; ea trebuie căutată în lumea sufletului și a spiritului.

Împotriva acestei interiorizări a fericirii, care acceptă anarhia și lipsa de libertate a relațiilor

---

[4] Aristotel, *Pol.* 1 323 b 27 *ff.*, *Magna Moralia*, 1 206 b 30 ff. *Pol.* 1 332 a 30.

exterioare ale existenței ca ceva inevitabil, s-au ridicat să protesteze orientările filozofice hedoniste. Reducînd fericirea la plăcere, ele revendicau deci ca posibilitățile și necesitățile senzoriale ale omului să fie și ele satisfăcute, pentru ca omul să se bucure și în cadrul lor de propria sa existență, fără a greși față de esența sa, fără păcat și rușine. Odată cu principiul hedonismului, revendicarea libertății individului — într-o formă abstractă și nedezvoltată — pătrunde în domeniul relațiilor materiale ale vieții. În măsura în care protestul materialist al hedonismului conservă o parte, altfel proscrisă, a libertății umane, el se împletește cu interesele teoriei critice.

Se deosebesc două tipuri de hedonism: orientarea cirenaică și orientarea epicureică. Cirenaicii pornesc de la faptul că anumite impulsuri și cerințe ale individului sînt legate în satisfacerea lor de sentimentul plăcerii. Fericirea ar consta în a avea cît mai frecvent asemenea plăceri. „Scopul... este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sînt cuprinse atît plăcerile trecute cît și cele viitoare. Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăși, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare“[5]. Felul deosebit al impulsurilor și nevoilor particulare nu prezintă importanță; evaluarea lor morală nu s-ar baza pe „natura“ lor; ea ar fi o chestiune de convenție și obicei, de normă socială[6]; numai plăcerea înseamnă ceva; ea ar fi unica fericire hărăzită individului. „O plăcere nu se deosebește de altă plăcere spun ei —, nici nu există o plăcere mai plăcută decît alta“[7]. Și iată protestul materialist împotriva interiorizării: „Plăcerile trupești sînt mult superioare celor sufletești... Durerile

[5] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, cartea a II-a, 87—88. Trad. C.I. Balmuş, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1963, p. 182.

[6] *Op. cit.*, II, 93, p. 183.

[7] *Op. cit.*, II, 87, I, p. 100.

corpului sînt mai rele decît cele ale sufletului"[8]. Apare chiar și revolta împotriva cedării individului în fața universalității autonomizate: „Este rezonabil ca omul înțelept să nu-și piardă viața pentru apărarea patriei, căci el nu trebuie să risipească înțelepciunea pentru folosul celor proști"[9].

Nu numai că acest hedonism nu face vreo discriminare între diferitele plăceri, dar el nu stabilește discriminări nici între indivizii care se bucură de ele. Ei trebuie să fie satisfăcuți așa cum sînt, iar lumea, așa cum este, trebuie să devină obiect al plăcerilor posibile. Reducînd fericirea la dăruirea nemijlocită și la plăcerea nemijlocită, hedonismul urmează starea de lucruri subiacentă structurii societății antagoniste, stare ce devine clară abia în formele ei dezvoltate.

În această formă a societății, lumea, așa cum este ea, poate deveni obiect al plăcerii numai dacă tot ceea ce cuprinde, oameni și lucruri, este luat așa cum apare fără ca esența lor — posibilitățile lor maxime în raport cu stadiul atins de forțele de producție și de cunoaștere — să se poată apropia de subiectul plăcerii. Într-adevăr, întrucît procesul vieții nu este determinat de adevăratele interese ale indivizilor care își solidarizează existența în cadrul raportului lor față de natură, aceste posibilități nu se realizează în relațiile sociale determinate: ele pot fi oglindite în conștiință numai ca pierdute, încălcate și refulate. Orice atitudine față de oameni și lucruri care depășește imediatul, orice înțelegere mai adîncă s-ar ciocni de îndată de esența lor, de ceea ce ar putea să fie și nu sînt, și apoi să sufere de pe urma acestui fenomen. Ea intră în domeniul posibilităților nerealizate și nu mai este atît un moment mai frumos printre atîtea altele, cît ceva trecător care se pierde pentru totdeauna. Precaritatea și urîtul care grevează asupra obiectelor plăcerii

---

[8] *Op. cit.*, II, 90, p. 182.
[9] *Op. cit.*, II, 98, p. 185.

sînt împovărate de urîțenia generală și de nefericirea generală, deși aceste obiecte ar putea deveni nemijlocit o sursă de bucurie. Caracterul contingent al relațiilor cu oamenii și lucrurile, precum și obstacolele, daunele și renunțările legate de ele sînt expresia anarhiei și injusteței ansamblului: expresia unei societăți în care pînă și relațiile cele mai personale sînt determinate de legea economică a valorii.

Aici toate relațiile dintre oameni care depășesc întîlnirea imediată nu sînt purtătoare de fericire. Nici măcar relațiile din procesul muncii, proces care nu este reglementat de trebuințele și aptitudinile indivizilor, ci de valorificarea capitalului și producția de marfă. Relațiile umane sînt relații de clasă, iar forma lor tipică este contractul de muncă liber. Din sfera producției, acest caracter contractual al relațiilor funcționează numai în forma lor reificată, fiind mijlocite de rezultatele concrete, distribuite după criterii de clasă, ale partenerilor. Dacă reificarea lor ar fi sfărîmată, nu numai prin acea afabilitate care nu face decît să scoată în relief distanța de facto, ci printr-o atenție mutuală, reîntoarcerea omului la funcția și poziția sa socială normală ar deveni imposibilă; contractul pe care se întemeiază această societate ar fi rupt.

Contractul nu cuprinde totuși toate relațiile interumane. Societatea a lăsat curs liber unei întregi dimensiuni de relații a căror valoare trebuie să rezide tocmai în independența lor față de serviciile contractuale: relații în care indivizii intră în calitate de „persoane“ și în care ar trebui să-și realizeze personalitatea. Dragostea, prietenia, camaraderia sînt asemenea relații personale în cadrul cărora cultura occidentală a expediat fericirea pămîntească supremă a oamenilor. Dar tocmai atunci cînd ele sînt cu adevărat ceea ce vor să fie aceste relații nu pot adăposti fericirea. Pentru a garanta o comunitate esențială și durabilă între indivizi, asemenea relații trebuie

să întîmpine înțelegerea celorlalți: ele implică o recunoaștere necondiționată. O atare recunoaștere a altuia nu este de găsit rămînînd la aparență, în pura nemijlocire a fenomenului senzorial, care poate fi dorit și gustat ca frumos, ci în esența individului, în modul lui adevărat de a fi. Dar atunci imaginea sa conține urîțenia, inechitatea, inconstanța, schilodirea și efemeritatea — nu ca proprietăți subiective care ar putea fi învinse printr-o stăruință înțelegătoare, ci mai curînd ca o imixtiune a exigențelor sociale în acele sfere personale, ca necesități care constituie pînă și instinctele, nevoile și interesele persoanei în această societate. Chiar și esența persoanei își găsește expresia în modul de conduită la care celălalt (sau însăși persoana respectivă) reacționează prin decepție, îngrijorare, compasiune, teamă, neîncredere, gelozie și tristețe. Prin cultură, aceste sentimente s-au transfigurat în solemnitatea tragicului; de fapt, ele străbat și reificarea. Conduita la care ele constituie un răspuns exprimă dorința individului de a fi liber în raport cu o situație a cărei lege socială a urmat-o pînă atunci, indiferent dacă e vorba de căsătorie, de profesiune sau de vreo altă îndatorire a cărei moralitate el o acceptase. El vrea să croiască drum pasiunii sale. Dar într-o ordine neliberă pasiunea este profund nelegitimă și, ca atare, imorală; ea conduce la nefericire cînd nu este deviată către un scop dorit de colectivitate.

Relațiile personale sînt legate de durere și nefericire nu numai în acest mod. Dezvoltarea personalității înseamnă, totodată, și dezvoltarea cunoașterii: pătrunderea conexiunilor realității în care trăiește omul. Așa cum se prezintă ele, fiecare pas prin care individul se depărtează de nemijlocita dăruire de sine față de fenomen și de acceptarea zeloasă a ideologiei care îi camuflează esența, fiecare asemenea pas îi distruge fericirea oferită. O acțiune care urmează în mod consecvent vederile sale îl conduce sau la luptă împotriva existentului sau la renunțare. Cunoașterea nu con-

tribuie cu nimic la fericirea sa, iar fără cunoaştere persoana recade în relaţiile reificate. Este o dilemă fără ieşire. Plăcerea şi adevărul, fericirea şi relaţiile esenţiale ale indivizilor sînt rupte unele de altele.

În măsura în care hedonismul consecvent nu a ascuns această ruptură, el a îndeplinit o funcţie progresistă. El nu a dat oamenilor iluzia că în societatea anarhică fericirea s-ar găsi în „personalitatea“ dezvoltată, armonioasă, ajunsă pe culmile culturii. Hedonismul este inutilizabil ca ideologie şi nu poate fi în nici un fel pus în joc pentru justificarea unei ordini care este legată de reprimarea libertăţii şi sacrificarea individului. Pentru aceasta, el reclamă în prealabil o interiorizare morală sau o interpretare în spirit utilitarist. Hedonismul acordă tuturor indivizilor aceleaşi drepturi la fericire; el nu ipostaziază vreo universalitate în care fericirea ar fi anulată fără a se ţine seama de indivizii singulari. Despre progresul raţiunii universale care îşi croieşte drum în condiţiile nefericirii indivizilor are sens să vorbim, dar fericirea generală separată de fericirea indivizilor este o expresie fără sens.

Hedonismul se găseşte la antipodul filozofiei raţiunii. Ambele direcţii de gîndire au consemnat într-o formă abstractă posibilităţi ale societăţii existente care indică o societate realmente umană. Filozofia raţiunii — dezvoltarea forţelor de producţie, forma raţională liberă a relaţiilor de viaţă, dominaţia asupra naturii, autonomia critică a indivizilor socializaţi; hedonismul — înflorirea şi realizarea multilaterală a cerinţelor individuale, eliberarea de procesul de muncă inuman, accesul liber al lumii la plăcere. Cele două doctrine sînt în societăţile de pînă acum incompatibile; tot astfel principiile pe care le susţin. Ideea de raţiune vizează o universalitate în care interesele antagoniste ale indivizilor „empirici“ sînt anulate; dar acestei universalităţi trebuie să i se sacrifice, ca ceva străin, exterior, împlinirea reală a indivizi-

lor, fericirea lor. Nu există armonie între interesele generale și cele particulare, între rațiune și fericire; atunci cînd individului i se pare că cele două interese concordă, el este inevitabil prada unei iluzii salutare: rațiunea îi înșală pe indivizi. Interesul adevărat (al comunității) intră în joc împotriva indivizilor, covîrșindu-i cu puterea sa. Odată cu ideea fericirii, hedonismul vrea să impună înflorirea și satisfacerea individului ca scop în interiorul unei realități anarhice și mizere. Dar protestul împotriva comunității reificate și a jertfelor lipsite de sens care i se aduc conduce la o și mai profundă separare și opunere a indivizilor cît timp nu sînt puse în joc și înțelese forțele istorice care ar putea să transforme societatea existentă într-o comunitate autentică. Pentru hedonism, fericirea rămîne ceva exclusiv subiectiv; interesul particular al individului, așa cum este el, este afirmat drept interes autentic și îndreptat împotriva oricărei comunități. Aici se află limitele hedonismului, legătura sa cu individualismul concurenței. Conceptul său de fericire poate fi obținut numai făcînd abstracție de comunitate. Fericirea abstractă corespunde libertății abstracte a individului monadic. Obiectivitatea concretă a fericirii este de neconceput pentru hedonism.

Acest impas, pe care nu-l poate evita nici eudemonismul cel mai radical, este criticat pe drept cuvînt de către Hegel întrucît conciliază fericirea particularului cu nefericirea generală. Neadevărul hedonismului nu constă în aceea că individul trebuie să-și caute și să-și găsească fericirea într-o lume a nedreptății și a mizeriei. Principiul hedonist ca atare se revoltă deja destul de deschis împotriva acestei ordini și dacă ar putea vreodată cuprinde masele atunci ele nu ar mai suporta lipsa de libertate și ar fi întru totul pierdute pentru orice domesticire eroică. Elementul justificativ al hedonismului este la un nivel mult mai adînc: în con-

ceperea abstractă a înseși laturii subiective a fericirii, în incapacitatea sa de a putea face vreo distincție între cerințele și interesele adevărate și false, între plăcerea adevărată și plăcerea falsă. El consideră cerințele și interesele indivizilor ca date de la sine și valoroase în sine. Înseși aceste cerințe și interese (încă înaintea satisfacerii lor) implică deja strivirea, refularea și neadevărul care îi însoțesc pe oameni în societatea de clasă. Afirmarea primelor conține deja afirmarea celor din urmă.

Incapacitatea hedonismului de a aplica fericirii categoria adevărului, relativismul său profund nu constituie o eroare logică sau epistemologică a unui sistem filozofic. Acest relativism nu poate fi corijat în cadrul sistemului și nici înlăturat printr-un sistem filozofic mai cuprinzător și mai bun. El provine din însăși forma relațiilor sociale de care este legat hedonismul, și toate încercările de a-l ocoli printr-o diferențiere imanentă duc la contradicții noi.

Al doilea tip de hedonism, cel epicureic, reprezintă o asemenea încercare de diferențiere imanentă. Se menține ideea că plăcerea este bunul suprem, dar un anumit gen de plăcere este opus tuturor celorlalte în calitate de plăcere „adevărată". Satisfacerea nediferențiată a trebuințelor care apar vreodată este adesea legată în mod evident de neplăceri ulterioare mai mari, astfel încît se impune o diferențiere a plăcerilor. Există trebuințe și dorințe a căror satisfacere duce la suferință, generează dorințe noi și distruge pacea sufletească și sănătatea omului. De aceea „nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe plăceri cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare"[10].

---

[10] Epicur, *Scrisoarea către Menoileus;* Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, 129, p. 499.

Raţiunea care permite compararea anticipată a valorii unei plăceri trecătoare şi a unei neplăceri ulterioare devine judecătoarea plăcerii şi, mai mult, devine ea însăşi plăcerea supremă: „Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri şi orgii, nu dragostea senzuală cu băieţi şi femei, nu desfătarea cu un peşte sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelşugate fac o viaţă plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri şi respingeri, ca şi alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului"[11]. Raţiunea îi deschide omului accesul către plăcerea cumpătată, care reduce atît de mult riscurile şi promite o sănătate echilibrată, durabilă. Aşadar, aprecierea diferenţiată a plăcerii urmăreşte o cît mai mare asigurare şi durabilitate a plăcerii. Această metodă exprimă deja teama faţă de nesiguranţa şi imoralitatea relaţiilor de viaţă, mărginirea inevitabilă a plăcerii. Este un hedonism negativ: principiul său constă mai curînd în evitarea neplăcerii decît în obţinerea plăcerii. Adevărul cu care plăcerea va fi confruntată este doar evitarea conflictului cu ordinea stabilită: forma socialmente permisă, ba chiar dorită, a plăcerii. Scopul este pacea sufletească a „înţeleptului": în această idee, atît conceptul plăcerii cît şi cel al înţelepciunii îşi pierd sensul. Plăcerea va fi tulburată, dată fiind atitudinea prudentă, ponderată şi rezervată a individului faţă de oameni şi lucruri a căror dominaţie el nu doreşte s-o suporte, tocmai acolo unde ea este în adevăr aducătoare de fericire, ca dăruire bucuroasă. Fericirea se întîlneşte în ordinea existentă antagonistă ca ceva ce se sustrage autonomiei individului, ceva inaccesibil raţiunii şi scăpînd controlului ei; elementul exterior, întîmplător, spontan, aparţine aici în mod esenţial fericirii. Plăcerea constă tocmai în această exterioritate, în această coincidenţă nevinovată, neîmpovărată

---

[11] Epicur, *op. cit.;* Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, 132; vol. II, p. 247.

de nimic, armonioasă, a individului cu ceva din lume. Nu ceea ce obține rațiunea și nu ceea ce trăiește sufletul se poate chema în situația istorică de pînă acum fericire a individului (în situația dată, acestea se colorează mai mult cu nefericire), ci numai plăcerea devenită „exterioară“: senzorialitatea. În cadrul relațiilor sociale reificate, nu rațiunea, ci senzorialitatea devine „organul“ fericirii.

Așa cum s-a conturat în evoluția filozofiei opoziția dintre rațiune și simțuri, simțurile au dobîndit tot mai mult caracterul unei facultăți inferioare, subordonate, ținînd de un domeniu care se află încă dincoace de adevăr și fals, de drept și nedrept, un domeniu de instincte obscure, ineluctabile. Numai în teoria cunoașterii legătura dintre sensibilitate și adevăr a fost menținută: aici se află și momentul decisiv al senzorialității, receptivitatea imediată și care se oferă (ceea ce contrazice pretinsa instinctivitate oarbă a simțurilor). Tocmai datorită acestei receptivități, acestei dăruiri deschise a simțurilor către obiect (oameni și lucruri) simțurile pot deveni o sursă a fericirii, fiindcă în ele izolarea individului este abolită cu totul imediat, iar obiectele i se apropie fără ca mijlocirea esențială a procesului social al vieții, dar astfel și latura lor nefericită, să devină un element constitutiv al plăcerii. În cadrul procesului de cunoaștere, lucrurile stau exact invers în cazul rațiunii. Aici spontaneitatea individului se lovește în mod necesar de obiect ca de ceva străin: rațiunea trebuie să învingă acest element străin, să cuprindă obiectul în esența lui nu numai așa cum este și apare, ci așa cum s-a constituit în devenirea sa. Dintotdeauna s-a considerat că rațiunea trebuie să facă lumină în ceea ce privește originile și fundamentele existentului. Ea conține referirea la istorie. Și chiar dacă aceasta a fost înțeleasă nu ca istorie adevărată, ci doar transcendentală, totuși cunoașterea care merită denumirea de rațiune a cuprins destul de mult

din tranzitoriul, nesiguranța, conflictele și suferințele realității pentru a demonstra că aplicarea termenului de „plăcere“ la acest domeniu este eronată. Dacă Platon şi Aristotel pun în legătură rațiunea cu plăcerea, aceasta nu înseamnă că ei o consideră drept una sau drept cea mai bună dintre plăcerile separate, în sensul hedoniștilor. Dimpotrivă, rațiunea este posibilitatea umană supremă şi de aceea trebuie să fie și plăcerea umană supremă. Aici, în lupta împotriva hedonismului, plăcerea este scoasă din sfera în care au plasat-o hedoniștii şi totalmente contrapusă acestei sfere.

Altfel stau lucrurile cînd, ca la Epicur, în cadrul hedonismului însuși, rațiunea este transformată în plăcere, sau plăcerea devine rațională. Atunci apare acest ideal al înțeleptului dedat plăcerilor, ideal în care atît plăcerea cît şi rațiunea își pierd accepția proprie. Înțelept ar fi acela a cărui rațiune (ca şi plăcere) nu merge niciodată prea departe, pînă la capăt (căci atunci ea s-ar lovi de cunoştințele care abolesc plăcerea). Rațiunea sa ar fi din capul locului atît de mărginită încît ar viza numai calculul riscului şi tehnica spirituală a dobîndirii rezultatului optim în orice împrejurare dată. O asemenea rațiune nu mai are pretenția adevărului; ea nu mai apare decît ca o viclenie subiectivă și ca o anume cunoaștere modestă pe care lipsa generală de rațiune nu o tulbură, dar care se bucură de cele din jur încă şi mai puțin decît de sine însăși.

Hedonismul conține o judecată corectă asupra societății. Faptul că receptivitatea simțurilor și nu spontaneitatea rațiunii este sursă a fericirii rezultă din relațiile de muncă antagoniste. Ele sînt adevărata formă a treptei atinse de rațiunea umană, aici se decide asupra libertății posibile și asupra fericirii posibile. Dacă această formă dispune de forțele productive în interesul unor grupe sociale foarte mici, dacă cea mai mare parte a oamenilor este despărțită de mijloacele

de producție, iar munca nu are loc potrivit aptitudinilor și trebuințelor indivizilor, ci conform cerințelor procesului de valorificare, atunci, într-o asemenea formă istorică a rațiunii, fericirea nu poate fi generală. Fericirii îi mai rămîne doar sfera consumului. Hedonismul radical a fost formulat în lumea antică; el trage una din concluziile morale ale economiei sclavagiste. Munca și fericirea se contrazic în mod esențial: ele aparțin unor moduri de existență diferite. Unii sînt prin esența lor sclavi, alții sînt liberi. Ulterior, principiul muncii a devenit general. Fiecare trebuie să lucreze și fiecăruia trebuie să i se acorde după cuantumul muncii sale. Dar, întrucît repartiția produsului social evoluează sub semnul necesității oarbe a legii capitaliste a valorii, între producție și consum, între muncă și plăcere nu se stabilește vreo relație rațională. Satisfacția rezultă ca un dar al hazardului. Rațiunea domnește numai în spatele indivizilor, în reproducerea ansamblului care are loc în pofida anarhiei. Pentru individul care-și urmărește propriile sale interese, rațiunea ar putea juca un rol cel mult în calitate de calcul personal și alegere a posibilităților în prealabil date, de fapt, în idealul înțeleptului ea este redusă într-adevăr la această formă atrofiată. Întrucît rațiunea nu acționează în procesul de producție ca decizie liberă, colectivă, înăuntrul condițiilor istorice și naturale, asupra relațiilor umane ale existenței, desigur că ea nu poate să acționeze nici în procesul consumului.

Limitarea fericirii la sfera consumului care apare despărțită de procesul de producție întărește caracterul particular și subiectiv al fericirii într-o societate în care nu are loc unitatea rațională între procesul de producție și procesul de consum, între muncă și plăcere. Dacă etica idealistă a respins hedonismul tocmai datorită caracterului esențialmente particular și subiectiv al principiului său, la mijloc se află o critică

justificată: oare fericirea cu pretenţia ei imanentă de intensificare şi perpetuare nu aspiră să se debaraseze de însingurarea indivizilor, reificarea relaţiilor umane, caracterul accidental al satisfacţiei şi, totodată, să devină compatibilă cu adevărul? Pe de altă parte însă, tocmai însingurarea, reificarea şi accidentalul constituie dimensiunea fericirii în societatea de pînă acum. Hedonismul a avut, aşadar, dreptate tocmai prin neadevărul său, întrucît el a menţinut în mod ferm revendicarea fericirii împotriva oricărei idealizări a nefericirii. Adevărul hedonismului ar fi depăşirea sa într-un principiu nou al organizării sociale, şi nu într-un alt principiu filozofic.

Filozofia a căutat în modalităţi foarte diferite să salveze obiectivitatea fericirii, concepînd-o ca subsumată categoriei adevărului şi generalului. Asemenea încercări se întîlnesc în eudemonismul antic, în filozofia catolică din evul mediu, în cadrul umanismului şi la iluminiştii francezi. Dacă problema posibilităţii obiective a fericirii nu ajunge pînă la structura organizării sociale a omenirii, răspunsul la această problemă va eşua inevitabil, ciocnindu-se de contradicţiile sociale. În măsura însă în care critica filozofică va impune ca element determinant caracterizarea, cel puţin în linii mari, a problemei istorice care se ridică aici ca problemă a practicii istorice, prima şi cea mai mare controversă cu hedonismul va rezulta de îndată.

Critica hedonismului la Platon (efectuată pe două trepte diferite în *Gorgias* şi *Fileb*) ajunge pentru prima oară la conceptele de necesitate veritabilă şi necesitate falsă, respectiv de plăcere veritabilă şi plăcere falsă — ajunge la adevăr şi fals în calitate de categorii aplicabile fiecărei plăceri în parte. Punctul de plecare al criticii este comunitatea esenţială dintre plăcere şi neplăcere: împreună cu fiecare plăcere este dată şi o neplăcere, deoarece plăcerea constă în abolirea şi satisfacerea unei nevoi (lipse, privaţiuni)

care, ca atare, este resimțită dureros. Plăcerea nu poate constitui, așadar, „binele“ și fericirea pentru că ea conține propriul ei contrariu, chiar dacă se poate găsi o plăcere „nealterată“, despărțită în mod esențial de neplăcere. În *Fileb* (51, B și cont.), în calitate de plăcere nealterată și adevărată rămîne pînă la urmă numai plăcerea liniilor, sunetelor și culorilor „frumoase în sine“, adică o desfătare lipsită de orice dorință dureroasă și limitată la obiecte neînsuflețite — o desfătare care, în mod evident, este prea goală de conținut pentru a putea reprezenta fericirea. Desemnarea lucrului neviu ca obiect al bucuriei pure conține indicația decisivă că în forma dată a relațiilor existenței adevărata plăcere este despărțită nu numai de suflet (care, ca sediu al dorinței și așteptării, este necesarmente și o sursă a neplăcerii), dar și de orice relații personale esențiale. Plăcerea pură se găsește în lucrurile cele mai îndepărtate de procesele sociale. Receptivitatea dăruirii deschise către obiectul plăcerii (în care Platon vede premisa plăcerii) se află numai în exterioritatea deplină în care toate relațiile esențiale dintre om și om nu se mai fac auzite. Fericirea sălășluiește, așadar, la antipodul interiorizării, al vieții lăuntrice.

Soluția platoniciană anterioară a problemei urmează o altă cale. În *Gorgias*, Platon își pune nemijlocit problema ordinii sociale în cadrul căreia urmează să se împlinească individul. Însăși această ordine, ca normă supremă căreia trebuie să i se potrivească diferitele plăceri, nu este pusă în discuție; ea este acceptată în forma ei prestabilită. Cerințele rele și plăcerile rele sînt acelea care distrug adevărata ordine a sufletului, împiedicîndu-l pe individ să pună în joc adevăratele sale posibilități. Asupra acestor posibilități, și deci asupra adevărului și falsului, dorințelor și plăcerilor, decide însă comunitatea în cadrul căreia trăiesc indivizii și care singură este ceea

ce „leagă împreună cerul, pămîntul, pe zei și pe oameni“ (508, Λ). Conceptul de ordine a sufletului trece în conceptul de ordine comunitară, iar conceptul de „dreptate“ individuală în conceptul Dreptății (504); de așezarea dreaptă a polisului depinde ca indivizii să aibă parte de plăcerea adevărată. Universalitatea fericirii este formulată ca problemă. Numai acele trebuințe care fac din individ un bun cetățean trebuie să fie satisfăcute: ele sînt adevăratele trebuințe, iar bucuria legată de satisfacerea lor este bucuria adevărată; celelalte trebuințe nu urmează a fi satisfăcute. Omul de stat este chemat să ocrotească interesul general, punînd în armonie cu acesta interesele particulare. În *Gorgias* nu se cercetează în continuare cum este posibilă o asemenea armonie, adică problema propriu-zis socială (deși critica unor însemnați bărbați de stat greci denotă cel puțin o intenție de critică socială).

Întrucît plăcerea adevărată și plăcerea falsă se opun una alteia, fericirea este supusă criteriului adevărului: dacă prin plăcere existența umană urmează să atingă împlinirea ei supremă, starea de fericire, atunci nu este cu putință ca orice senzație a plăcerii să reprezinte deja fericirea. Critica pe care Platon o face hedonismului merge de la existența dată a trebuințelor și plăcerilor la indivizii care „au“ aceste trebuințe și plăceri. Simplul fapt că atît oamenii bolnavi cît și cei sănătoși, atît cei buni cît și cei răi, atît cei lipsiți de minte cît și cei normali gustă plăcerea în mod egal (în ce privește faptul plăcerii)[12] impune deja această corectivă. Nu poate fi suprem ceea ce se poate găsi la toți fără vreo deosebire. Trebuie să existe un adevăr al fericirii pe baza căruia să se poată judeca starea de fericire a unui individ. Plăcerea trebuie să fie abordabilă pe baza distincției dintre adevăr și fals, dintre drept și

---

[12] *Gorgias*, p. 497—498.

nedrept, dacă fericirea oamenilor (în caz că plăcerea este fericire) nu este întotdeauna inseparabilă de nefericire. Temeiul unei atare deosebiri nu poate sta însă în senzația disparată de plăcere ca atare, căci atît cei bolnavi cît și cei sănătoși, atît cei răi cît și cei buni resimt o plăcere reală. Dar după cum o reprezentare oarecare poate fi falsă, deși actul reprezentării ca atare este real, tot astfel o anumită plăcere poate fi falsă, fără ca prin aceasta să se nege realitatea senzației de plăcere *(Fileb*, 36*)*. Avem aici mai mult decît o simplă analogie; plăcerii i se acordă aici o funcție de cunoaștere în sensul strict al cuvîntului: ea relevă existentul ca ceva aducător de plăcere, ca obiect al desfătării. Pe baza caracterului său „intențional“, plăcerea este înglobată în problematica adevărului: o plăcere este neadevărată dacă obiectul considerat de ea nu este „în sine“ sursă de plăcere integrală (dacă, potrivit aplicațiilor din *Fileb*, el nu poate fi întîlnit decît amestecat cu neplăcerea). Problema adevărului se referă însă nu numai la obiectul, ci și la subiectul plăcerii. Aceasta, datorită interpretării platoniciene a plăcerii, nu ca simplă senzorialitate (aisthesis), ci ca ceva aparținînd psihicului *(Fileb*, 33*)*: fiecare senzație de plăcere presupune anumite facultăți psihice (dorință, așteptare, amintire și altele), astfel încît plăcerea îl cuprinde pe omul întreg. Raportată la ea, problema adevărului ajunge acolo unde era încă în *Gorgias:* oamenii „buni“ au plăcere adevărată, oamenii „răi“ au plăcere falsă *(Fileb*, 40, b, c,).

Legătura esențială dintre calitatea umană — binele — și adevărul plăcerii la care ajunge controversa lui Platon cu hedonismul transformă plăcerea într-o problemă morală. Căci această legătură este decisă, în ultimă instanță, de forma concretă a „comunității“; plăcerea se supune societății și intră în domeniul datoriei — datorie față de sine însuși și datorie față de ceilalți. Adevărul inte-

resului particular şi al satisfacerii sale este determinat prin adevărul interesului general. Coincidența lor nu este imediată: ea este mijlocită prin subordonarea particularului față de cerințele generalului. În interiorul unei societăți a cărei existență reclamă o moralitate (ca un cod de moravuri obiectiv şi general, în opoziție cu cerințele și interesele subiective ale indivizilor), comportarea amorală este inadmisibilă: ea distruge bazele ordinii sociale. Omul amoral atacă dreptul unui universal care asigură, deși într-o formă rea, menținerea vieții sociale, fără ca acest om să fie legat de o universalitate mai bună, adevărată, căci el rămîne prins în structura dată, „coruptă", a instinctelor și nevoilor. Morala este expresia antagonismului dintre interesul particular și cel general. Ea este codicele cerințelor care au o însemnătate vitală pentru menținerea generalului[13]. În măsura în care interesele particulare nu sînt abolite în mod real în general, apar cerințe cum sînt imperativele care i se impun individului din exterior. Atunci cînd este lăsată în voia ei, plăcerea ca satisfacere imediată a interesului pur particular trebuie să se ciocnească de interesele generalului. În fața individului izolat, generalul reprezintă dreptul istoric. El pretinde reprimarea oricărei plăceri care lezează tabuul social determinant. El interzice satisfacerea acelor trebuințe care ar putea zdruncina bazele ordinii existente.

Moralizarea plăcerii este impusă de existența societății antagoniste. Ea este forma istorică în care această societate a îmbinat satisfacerea nevoilor și impulsurilor particulare cu interesul general. Am discutat în altă parte[14] funcția progresistă a acestui rezultat în dezvoltarea procesului social al muncii. Protestul hedonist al in-

---

[13] Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. II (1933), p. 169.

[14] Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. V (1936), p. 190, 201.

dividului izolat, aplecat asupra interesului său particular, este amoral. Atitudinea amorală, transcenderea binelui și răului, poate fi progresistă doar în interiorul unei practici istorice care conduce în adevăr dincolo de forma atinsă a acestui proces și militează pentru o generalitate nouă, adevărată, împotriva celei existente. Abia atunci ea apără altceva decît un interes pur particular. Atunci cînd se izolează de bătălia istorică pentru o organizare mai bună a relațiilor vieții, o organizare în care individul trebuie să opteze pentru grupuri și obiective sociale concrete, renunțînd astfel la amoralitatea sa, gîndirea și acțiunea amorală pot, desigur, să se depărteze mult de morală dacă subiectul este suficient de independent din punct de vedere economic. Dar legea socială dominantă își păstrează puterea asupra individului amoral atît în ce privește trebuințele, cît și în ce privește obiectele satisfacerii lor. Ele au apărut în cadrul acestei legi, și doar transformarea ei ar putea depăși morala. Dar revolta amorală se oprește tocmai în fața acestei sfere determinante. Rămînînd în cadrul ordinii existente, ea vrea să i se sustragă. Ocolind doar contradicțiile acesteia, ea rămîne cu adevărat dincolo de bine și de rău: ea se sustrage și acelei morale care leagă ordinea existentă de una mai rațională și mai fericită.

Încercarea de a salva caracterul obiectiv al fericirii, așa cum apare pentru prima oară în critica platoniciană a hedonismului, dezvoltă în două direcții tendința către o concepție obiectivă a fericirii. Satisfacerea individului, existența sa optimă sînt comparate, pe de o parte, cu „esența umană", astfel încît posibilitățile maxime care i se oferă omului în situația sa istorică pentru înflorirea și satisfacerea sa sînt prioritare față de toate celelalte în care omul nu este liber, ci rămîne dependent de „exterior". Pe de altă parte însă, esența omului se poate desfășura numai în interiorul societății: organizarea ei de fapt decide asupra transformării în realitate a

acelor posibilităţi şi, prin aceasta, şi asupra fericirii. În etica platonică și în cea aristotelică, ambele momente — cel personal şi cel social — sînt încă unite. Morala mai recentă, în forma ei dominantă de la Reformă încoace, consideră că nu societăţii îi incumbă răspunderea pentru posibilităţile omului. Ele ţin exclusiv de individ însuși, de autonomia lui. Libertatea necondiționată a persoanei devine măsură a „binelui suprem". Întrucît însă această libertate în lumea reală are un caracter pur abstract și se interferează cu lipsa de libertate socială şi cu nefericirea, etica idealistă o desparte totodată și programatic de fericire, care ia tot mai mult caracterul unei satisfaceri iraționale, trupești, al unei plăceri pure şi ca atare devine inferioară: „Faptul că existenţa umană are o valoare în sine, că omul trăiește doar pentru a avea plăceri... de acest lucru rațiunea nu ne va convinge nicicînd. Numai prin ceea ce el face fără a se gîndi la plăcere, în deplină libertate și independent de ceea ce îi poate oferi natura chiar ca suferință, dă existenţei sale ca existență personală o valoare absolută, iar starea de fericire cu toată întinderea comodităților sale nu este deloc un bun necondiționat"[15]. Își spune cuvîntul latura dură a procesului de disciplinare din societatea modernă: fericirea individului este în cazul cel mai bun o întîmplare fără valoare din viața lui. În determinarea binelui suveran, fericirea este subordonată în întregime virtuții: fericirea nu poate fi decît „consecința condiționată moral, însă necesară" a moralității. Numai acceptarea unui „temei pur intelectual" al acţiunii umane și a unui „creator inteligibil al naturii" face posibilă „o legătură necesară" între moralitatea simţurilor și starea de fericire[16]. Armonia dintre virtute și fericire

---

[15] Kant, *Critica puterii de judecată,* Partea întîi, Secţiunea 1, Cartea I, § 4 (în *Werke,* hrsg. v. E. Cassirer, Berlin, 1912, vol. V, p. 277).

[16] Kant, *Critica rațiunii practice,* Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1972, p. 205 şi 209.

ține de acele frumoase relații a căror instaurare reclamă transcendența.

Dar caracterul necondiționat pe care idealismul german îl atribuie principiului libertății ca temei al binelui suveran lasă să se vadă pentru prima oară într-un mod cît se poate de clar conexiunea interioară dintre fericire și libertate. Forma concretă a libertății umane determină forma fericirii umane. Critica antică a hedonismului ajunsese deja la ideea că fericirea și libertatea sînt legate între ele. Fericirea — ca împlinire a tuturor posibilităților individului — presupune libertatea și ea însăși, în profunzime, este libertate: în determinarea lor conceptuală, ambele apar, în ultimă instanță, ca unul și același lucru. Deoarece în relațiile materiale ale lumii exterioare nu domnește libertatea, deoarece aici fericirea și întîmplarea sînt aproape identice și deoarece, pe de altă parte, se susține că libertatea individului este o condiție a „binelui suveran", starea de fericire nu-și poate găsi un refugiu în lumea exterioară. Acest considerent intră în joc în etica platonică și aristotelică. În critica morală din perioada burgheză, hedonismul a fost, de asemenea, respins pe baza conceptului libertății. Kant a respins principiul plăcerii ca fiind ceva cu totul contingent, opus autonomiei persoanei, iar Fichte caracteriza plăcerea ca ceva esențialmente „involuntar", întrucît ea presupune coincidența „lumii exterioare" cu impulsurile și cerințele subiectului, coincidență care nu depinde de libertatea subiectului. În fericirea plăcerii, individul este, așadar, „alienat sieși"[17]. Trece drept indiscutabil că lipsa de libertate a subiectului în relația sa cu „bunurile aducătoare de fericire" ale lumii exterioare este inalienabilă și că de aceea persoana liberă este inevitabil degradată atunci cînd fericirea ei este statornicită în această relație. Dar în timp ce pentru critica antică bunul suprem tre-

[17] Fichte, *System der Sittenlehre*, II. Hauptstück, § II. *Werke*, herausgegeben von F. Medicus, Leipzig, o. J., Bd. II, p. 340.

buia într-adevăr să constituie, totodată, fericirea supremă, acum lipsa de fapt a libertăţii se ontologizează, iar libertatea, ca şi starea de fericire, se interiorizează, astfel încît pentru fericire nu mai rămîne loc. Tentativa de a prelua fericirea înăuntrul dezvoltării autonome a persoanei nu mai este reeditată; libertatea abstractă care alternează cu lipsa de libertate socială devine o virtute.

Satisfacerea dorinţelor şi trebuinţelor capătă o reputaţie proastă; ea se află în orice caz mai prejos de sfera umană cu care are a se ocupa filozofia. Imperativele morale pot fi urmate fără a se da curs trebuinţelor care depăşesc minimul fiziologic; un atare principiu conferă unei realizări decisive a societăţii moderne sancţiunea sa filozofică. Omul educat în spiritul interiorizării nu se va lăsa antrenat cu uşurinţă de sărăcia şi nedreptatea exterioară în lupta împotriva ordinii existente.

Conceptul moral al binelui suveran ar urma să înlăture un neadevăr al hedonismului: subiectivitatea pură a fericirii. Fericirea rămîne un „element" al binelui suveran, dar ea se subordonează universalităţii legii morale. Legea este a raţiunii: fericirea este legată de cunoaştere, fiind scoasă din sfera purei simţiri. Adevărata fericire presupune cunoaşterea adevărului, presupune că oamenii îşi cunosc posibilităţile lor reale maxime, îşi cunosc adevăratul lor interes. Indivizii ar putea să se simtă fericiţi, să guste fericirea şi totuşi să nu fie fericiţi pentru că nu cunosc adevărata fericire. Dar cum este de găsit realitatea fericirii? Ce instanţă decide asupra adevărului ei? În critica antică a hedonismului, această întrebare devenea problema politică a organizării drepte a cetăţii; etica creştină a evului mediu o expedia apelînd la dreptatea divină. Morala rigoristă din perioada burgheză a transformat libertatea în instanţă a adevărului, luînd-o însă în calitate de libertate abstractă a fiinţei raţionale, care rămîne exterioară şi contingentă faţă de fericire. Interpretarea morală a fericirii, subordonarea sa faţă de legea gene-

rală a rațiunii, menține atît izolarea esențială a persoanelor autonome cît și limitarea lor reală.

Teoria critică[18] ajunge la problema adevărului și universalității fericirii prin elucidarea conceptelor cu care încearcă să determine forma rațională a societății. Într-adevăr, una din determinările care caracterizează asociația oamenilor liberi conține explicit cerința ca fiecare individ să primească din produsul social potrivit necesităților sale. Odată cu dezvoltarea multilaterală a indivizilor și a forțelor de producție, societatea poate înscrie pe stindardul ei: „De la fiecare după capacitățile sale, fiecăruia după nevoile sale". Aici reapare vechea definiție hedonistă care vede fericirea în satisfacerea multilaterală a trebuințelor. Satisfacerea trebuințelor indivizilor urmează să devină principiul reglementator al procesului muncii. Dar trebuințele omului liber și plăcerea rezultată din satisfacerea lor vor avea o altă înfățișare decît trebuințele și plăcerea în cadrul lipsei de libertate, chiar dacă din punct de vedere fiziologic rămîn aceleași. Într-o organizare socială care grupează indivizi izolați în clase opuse și lasă libertatea lor personală în seama mecanismului unui sistem economic care scapă de sub control, lipsa de libertate își pune amprenta pînă și asupra trebuințelor și cu atît mai mult asupra plăcerii. Așa cum se prezintă aici, necesitatea și plăcerea nici nu pretind măcar libertatea generală. Dezvoltarea forțelor de producție, dominarea crescîndă a naturii, extinderea și rafinarea producției de mărfuri, banii și reificarea universală au creat odată cu necesități noi și posibilități noi de plăcere. Dar aceste posibilități de plăcere date se opun oamenilor care, atît obiectiv, în virtutea statutului lor economic, cît și subiectiv, prin educație și disciplină, sînt profund incapabili de a se bucura. Discrepanța dintre ceea ce constituie

---

[18] Prin teorie critică înţelegem aici teoria societăţii, aşa cum a fost expusă în articolele principiale din *Zeitschrift für Sozialforschung* pe baza filozofiei dialectice şi a criticii economiei politice.

obiectul unei plăceri posibile și modul specific în care aceste obiecte sînt privite, concepute și utilizate ridică problema adevărului relației de fericire în această societate: actele intenționate (vizînd plăcerea) nu ajung la satisfacerea propriei lor intenții ; chiar cînd se împlinesc, ele rămîn neadevărate.

Plăcerea se raportează la lucruri și la oameni. Primele sînt mărfuri (dacă natura sau reglementarea socială nu le pune la dispoziția tuturora) accesibile conform puterii de cumpărare. Majoritatea covîrșitoare a oamenilor are acces numai la cele mai ieftine dintre aceste mărfuri. În calitate de mărfuri, ele devin obiect al plăcerii, iar originea lor se păstrează în ele: pînă și plăcerea are un caracter de clasă. Ceea ce este ieftin nu este tot atît de bun ca ceea ce este scump. Relațiile dintre oameni — tocmai în măsura în care se află în afara procesului muncii — sînt în esență relații dintre membrii aceleiași clase. Pentru cei mai mulți oameni, partenerul lor întru plăcere va fi, totodată, partener la mizeria aceleiași clase. Condițiile lor de viață sînt o scenă sărăcăcioasă pentru fericire. Presiunea permanentă la care masele largi sînt supuse în vederea reproducerii acestei societăți s-a intensificat și mai mult odată cu acumularea monopolistă a bogăției. Orice surplus de plăcere ar periclita disciplinarea necesară și ar îngreuia menținerea ordinii precise și sigure care asigură funcționarea mecanismului ansamblului. Poliția și justiția participă la reglementarea economică a plăcerii. Plăcerea ca atare urmărește propria ei creștere și rafinare. Dezvoltarea personalității nu poate fi numai de ordin spiritual. Societatea industrială a diferențiat și amplificat lumea obiectelor de o asemenea manieră încît numai o sensibilitate diferențiată și amplificată la extrem o poate recepționa. Tehnica modernă dispune de toate mijloacele pentru a pune în evidență mobilitatea, frumusețea și grația lucrurilor și corpurilor, pentru a le apropria și a le face utilizabile. Odată cu trebuințele cores-

punzătoare acestor posibilități au evoluat și organele de simț care le pot recepționa. Ceea ce omul poate percepe, simți și făptui într-o civilizație dezvoltată corespunde noii bogății obținute a lumii. Dar utilizarea capacităților sporite și satisfacerea lor se află exclusiv la dispoziția grupelor care dispun de cea mai mare putere de cumpărare. Dezvoltarea senzorialității este doar o parte a dezvoltării forțelor de producție; necesitatea încătușării lor este înrădăcinată în sistemul social antagonist care le-a dat naștere. Există numeroase modalități de a educa păturile dominate în vederea distragerii și pseudosatisfacerii lor; sportul și un mare număr de plăceri populare accesibile își îndeplinesc aici funcția lor istorică. În statele autoritare, teroarea sadică îndreptată împotriva dușmanilor regimului are posibilități inimaginabile de dezlănțuire organizată. Cei mici pot lua parte zilnic în sălile de cinematograf la strălucirea lumii mari cu conștiința că toate acestea se întîmplă totuși numai în film și că și aici se întîlnesc strălucirea, amărăciunea și grija, datoria și păcatul, precum și triumful binelui. Însuși procesul muncii care schilodește și abrutizează organele de simț ale muncitorului constituie o garanție a faptului că dezvoltarea senzorialității la straturile inferioare ale piramidei sociale nu va depăși măsura dezirabilă din punct de vedere tehnic. Plăcerea nemijlocită care mai este permisă este circumscrisă de prevederile codului penal.

Dar nu numai în cazul maselor plăcerea nu poate oferi ceea ce intenționează, adică satisfacerea tuturor posibilităților subiective și obiective. Acolo unde relația dintre oameni ca posesori de marfă este relația socială dominantă, iar valoarea fiecărei mărfi este determinată de timpul de muncă abstract necesar pentru producerea ei, plăcerea este în sine lipsită de valoare. Căci, oricum ar fi, în această societate ea este separată de muncă; în plăcere individul nu consumă

forța de muncă și nu reproduce forța de muncă; el se comportă și există ca o persoană privată. Dacă numai munca abstractă creează valoarea care măsoară orice schimb echitabil, plăcerea nu poate fi valoare. În caz contrar, echitatea socială ar fi pusă sub semnul întrebării, ba chiar s-ar dezvălui ca o inechitate izbitoare. Legitimarea plăcerii ca valoare ar răsturna de fapt tot „ce scrie la carte". Într-adevăr, valoarea unui lucru reprezintă pentru orice om modern valoarea muncii care a produs acel lucru. Valoarea este astfel pătată de sudoarea muncitorului, pe care i-o lipește sabia în flăcări ce desparte cultura de paradis. Este periculos să se conceapă plăcerea și neplăcerea ca fiind legate de valoare; atunci s-ar pune întrebarea dacă producătorii valorilor au parte de mai multă plăcere sau de mai multă neplăcere. Atunci s-ar putea naște ideea că valoarea ar sta în raport invers cu plăcerea"[19]. Pericolul unei asemenea asocieri a fost recunoscut încă la începuturile societății burgheze: lipsa de valoare a plăcerii pure a fost vîrîtă în conștiința indivizilor prin toate mijloacele.

Legătura dintre deprecierea plăcerii și legitimarea socială prin muncă nu apare nicăieri mai clar decît în interpretarea plăcerii sexuale. Pragmatic sau moral, această plăcere este raționalizată și apare ca un simplu joc pentru atingerea unui scop exterior ei, în serviciul unei lesnicioase subordonări a individului față de forma existentă a procesului de muncă. Ca valoare de ordin igienic, ea este chemată să contribuie la sănătatea trupească și sufletească pe care o reclamă funcționarea normală a omului în cadrul ordinii date. După Spinoza, „plăcerea simțurilor" trebuie „căutată numai ca mijloc", și în primul rînd ca instrument de igienă: „Trebuie să te dedai plăcerii numai în măsura în care menținerea

---

[19] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3 Aufl., Berlin, 1931, p. 163.

sănătății cere acest lucru"[20]. Leibniz afirmă că „voluptatea simțurilor trebuie să slujească, potrivit regulilor rațiunii, ca hrană, leac sau întăritor"[21]. Fichte pune sexualitatea în legătură nemijlocită cu înnoirea procesului de muncă socială: „Adevăratul rang, onoarea și demnitatea omului, și îndeosebi a bărbatului, în existența sa morală firească constă fără îndoială în capacitatea sa originară de procreare a unor oameni noi, a unor ținuturi noi ale naturii: dincolo de existența sa pămînteană, omul are posibilitatea să-i dea naturii stăpînitorii veșnici... De aceea, absoluta necinste, absoluta abolire a onoarei propriu-zise umane și bărbătești ar fi să se transforme într-un instrument de plăcere senzorială potența acordată pentru exercitarea acestei prerogative. Ceea ce este deasupra oricărei naturi și este acordat pentru reproducerea dominației asupra ei ar deveni ceva secundar, subordonat uneia dintre pornirile naturale, plăcerea...". Această necinste absolută este „desfrîul — utilizarea facultății de zămislire ca simplă plăcere, fără a avea în vedere scopul și fără a-l dori în mod conștient"[22]. Plăcerea relațiilor sexuale este considerată demnă de om și recunoscută numai atunci cînd aceste relații sînt puse explicit în slujba generării unor noi forțe de muncă pentru procesul de dominare socială a naturii. Reprezentanții de mai tîrziu ai eticii idealiste nu mai au această franchețe. Hermann Cohen consideră simpla zămislire a oamenilor drept un proces „animalic" și pretinde transfigurarea plăcerii sexuale printr-un scop într-adevăr moral: numai dragostea întemeiată pe fidelitate ridică relațiile sexuale în sfera morală și transformă „dragostea sexuală" într-o „trăsătură funda-

---

[20] Spinoza, *Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes*, übersetzt von J. Stern, Reclam, Leipzig, p. 9 și 12.

[21] Leibniz, *Von der Glückseligkeit. Opera philosophica*, herausg. von E. Erdmann, Berlin, 1840, p. 672.

[22] Fichte, *Die Staatslehre*,1813, *Werke*, op. cit., Bd. VI, p. 523 și urm.

mentală a voinței pure de formare a conștiinței morale“[23]. În faza autoritară a ordinii burgheze, legătura dintre dragoste şi forma căsătoriei începe să contrazică fățiş necesitățile statului de a avea puternice armate de rezervă militare şi economice. „Dragostea“ nu este „neapărat legată de căsătorie“. Dar iubirea trebuie să fie „premisă şi condiție care să ducă la căsătorie, iar în căsătorie la copil“. Nu zămislirea copiilor ca atare, ci numai zămislirea unor copii zdraveni şi folositori este decisivă; „igiena rasială, antropologia socială şi alte discipline medico-antropologice“ se pun „într-un mod foarte merituos şi în slujba zămislirii oamenilor“[24].

Eliberarea netransfigurată și nerationalizată a relațiilor sexuale ar constitui cea mai puternică eliberare a plăcerii ca atare și o totală depreciere a muncii de dragul muncii. Tensiunea dintre valoarea în sine a muncii și libertatea plăcerii nu ar putea fi suportată de o ființă umană; nedreptatea relațiilor de muncă ar apărea strigător în conștiința indivizilor, făcînd imposibilă subordonarea lor paşnică față de sistemul social al lumii burgheze.

Funcția muncii în cadrul acestei societăți determină atitudinea ei față de plăcere: plăcerea ca atare nu poate să aibă vreun sens și să rămînă nerationalizată, ci, dimpotrivă, trebuie să capete valoare din altă parte. „Plăcerea... și neplăcerea nu-și găsesc vreo justificare sau motivare în voința de a munci; dimpotrivă, ele sădesc imboldul de a munci“, care ar trebui deci să se subordoneze total principiului satisfacerii necesităților. „Hedonismul este mărginirea unei autojustificări a voinței de a munci“[25], el contrazice interesele fundamentale ale ordinii existente. Interiorizarea și spiritualizarea prin care plăcerea ar fi

---

[23] Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 584.

[24] Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart, 1933, p. 240 şi urm.

[25] A. Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, Leipzig., 1914, p. 119.

adusă la nivelul culturii ce contribuie la reproducerea ansamblului, demonstrîndu-și astfel valoarea socială, se află sub semnul acestei convingeri. La producătorii nemijlociți, limitarea plăcerii acționează imediat, fără nici un fel de mijlocire morală, datorită zilei de muncă, care nu lasă pentru plăcere decît puținul „timp liber", punîndu-l în serviciul relaxării și al acumulării de noi energii și de putere de muncă. Profitorii procesului de muncă sînt afectați de aceeași valorizare. Faptul că în cadrul plăcerii ei nu fac și nu dețin ceva în măsură să producă valoarea le creează un anume sentiment de culpabilitate socială, care conduce la o raționalizare a plăcerii. Ca reprezentație, recreare și spectacol al strălucirii celor care se află în vîrful ierarhiei și poartă cea mai grea răspundere, plăcerea se transformă aproape într-o povară sau datorie.

Crearea sentimentului de culpabilitate socială este o realizare decisivă a educației. Legea dominantă a valorii se reflectă în convingerea perpetuată în permanență că fiecare om considerat în sine trebuie să-și cîștige viața în lupta de concurență pe toate planurile, dacă nu pentru altceva, măcar pentru a o putea cîștiga mereu și că fiecăruia i se dă conform forței de muncă pe care o cheltuiește. Fericirea nu se poate însă cîștiga în felul acesta. Scopul muncii nu poate să fie fericirea, iar răsplata ei nu este plăcerea, ci profitul sau salariul, adică posibilitatea de a munci mai departe. Pentru conservarea unui asemenea proces de muncă, instinctele și nevoile care ar putea să submineze relația normală dintre muncă și plăcere (ca timpul liber) și instituțiile care o asigură (cum ar fi familia și căsătoria) trebuie să fie distrase sau refulate. Distragerea și refularea nu sînt în genere legate de progresul cultural. Nenumărate impulsuri și cerințe devin false și distructive tocmai datorită formelor false pe care le ia satisfacerea lor, deși treapta atinsă a dezvoltării obiective ar permite satisfacerea lor adevărată — adevărată fiindcă s-ar putea îndeplini intenția

inițială: plăcerea „pură". Cruzimea refulată conduce la teroarea sadică, iar autodăruirea refulată la supunerea masochistă. Lăsate în voia propriilor lor intenții ca modalități ale instinctului sexual, ele ar putea aduce plăceri mai mari nu numai subiectului, ci și obiectului. Ele nu mai sînt legate de distrugere[26]. Dar diferențierea crescîndă a plăcerii este inacceptabilă într-o societate care reclamă tocmai formele refulate ale satisfacerii unor asemenea necesități. Plăcerea mai mare ar însemna în mod nemijlocit o mai mare eliberare a individului: ea ar pretinde libertate în alegerea obiectului, în cunoașterea și în realizarea posibilităților sale, ar pretinde libertatea timpului și a locului. Toate aceste cerințe se lovesc de legea vitală a societății existente. În virtutea conexiunii intime dintre fericire și libertate, tabuul plăcerii a fost menținut cu cea mai mare îndîrjire; în rîndurile opoziției istorice care se ridică împotriva ordinii existente, acest tabu a generat mari confuzii în punerea problemei și formularea răspunsurilor[27].

Determinarea fericirii ca stare a satisfacerii multilaterale a trebuințelor individului este abstractă și incorectă întrucît pornește de la trebuințe în forma lor existentă, considerîndu-le un dat ultim. Trebuințele ca atare nu se află nici dincolo de bine și de rău, nici dincolo de adevăr și fals. Ca situație istorică, ele ridică problema „legitimității" lor: sînt ele oare de așa natură încît satisfacerea lor să realizeze posibilitățile subiective și obiective ale indivizilor? Referitor la numeroase forme caracteristice ale trebuințelor în starea dominantă a omenirii, această întrebare trebuie să capete un răspuns negativ: stadiul actual al dezvoltării sociale face posibilă o fericire mai adevărată decît aceea pe care și-o

---

[26] *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. V (1936), p. 229.

[27] Chiar și la reprezentanții hotărîți ai reformei sexuale burgheze apare totuși tabuul plăcerii într-o raționalizare etică sau psihologică ascunsă.

făuresc astăzi oamenii. Plăcerea de a-i înjosi pe alții, ca și plăcerea autoînjosirii în fața unei voințe mai puternice, plăcerea diverselor surogate ale sexualității, plăcerea jertfelor lipsite de sens, plăcerea eroismului în război sînt false plăceri pentru că instinctele și trebuințele umane satisfăcute în acest mod îi fac pe oameni mai puțin liberi, mai orbi și mai săraci decît ar putea să fie. Acestea sînt instinctele și trebuințele unor indivizi formați în societatea antagonistă. În măsura în care ele nu sînt condamnate să dispară, în noua formă a organizării sociale, se pot concepe modalități ale satisfacerii lor astfel încît posibilitățile maxime ale oamenilor să se desfășoare într-adevăr în mod fericit. Această eliberare a posibilităților este o chestiune a practicii sociale; de dînsa depinde ce pot iniția oamenii cu organele lor senzoriale și spirituale date și cu bogăția creată prin munca lor pentru a-și dobîndi o fericire cît mai mare. Concepută astfel, fericirea nu mai poate fi considerată ca un dat pur subiectiv: ea ține de domeniul gîndirii și acțiunii colective a oamenilor.

Într-o societate în care forțele de producție dezvoltate sînt valorificate numai într-o formă încătușată, nu numai satisfacțiile, ci pînă și nevoile oamenilor sînt falsificate. În măsura în care depășesc cerințele minime ale existenței, ele vin în considerare numai potrivit cu puterea de cumpărare. În ele se reflectă situația de clasă, în special situația individului în procesul muncii: ea a modelat organele (fizice și psihice) și capacitățile (fizice și psihice) ale oamenilor, ca și orizontul cerințelor lor. Întrucît aceste cerințe se manifestă numai într-o formă degenerată, încărcată de refulări, renunțări, acomodări și raționalizări, în mod normal ele pot fi satisfăcute în cadrul social dat; tocmai pentru că sînt în sine nelibere devine posibilă falsa fericire a satisfacerii lor în cadrul lipsei de libertate.

În teoria critică, conceptul de fericire nu mai are nici o legătură cu conformismul și relativis-

mul burghez: fericirea este o parte a adevărului general, obiectiv, adevăr valabil pentru toți indivizii, întrucît preia toate interesele lor. Numai în raport cu posibilitatea istorică a libertății generale are sens să spunem că fericirea resimțită în realitate în cadrul relațiilor de existență de pînă acum este falsă. În trebuințele individului se exprimă interesul său, iar satisfacerea trebuințelor corespunde acestui interes. Existența fericirii într-o societate guvernată de legi oarbe este în genere o mană cerească: în felul acesta, individul se poate simți în siguranță, ferit de a ajunge la disperarea ultimă. Morala rigoristă păcătuiește față de forma sărăcăcioasă în care a dăinuit omenirea; în raport cu ea, orice hedonism este justificat. Abia astăzi, pe ultima treaptă a dezvoltării ordinii existente, cînd forțele obiective care conduc spre o ordine superioară a omenirii s-au maturizat și numai în conexiune cu teoria și practica istorică legată de această transformare, fericirea poate deveni obiect al criticii, împreună cu întreg ansamblul ordinii existente. Devine evident că indivizii care au fost educați pentru a se încadra în procesul antagonist al muncii nu pot fi judecătorii propriei lor fericiri. Ei sînt împiedicați să-și cunoască adevăratele lor interese. Astfel se poate întîmpla ca ei să se considere fericiți și să accepte fără vreo constrîngere exterioară sistemul care îi oprimă. Rezultatele unor plebiscite moderne arată că oamenii care nu cunosc adevărul pot să ajungă pînă acolo încît să se pronunțe împotriva lor înșiși. Cîtă vreme indivizii își văd interesul numai în propășirea lor înăuntrul ordinii date, aparatul autoritar obține cu ușurință un astfel de vot. Teroarea nu face decît să întrețină mistificarea celor dominați. Referirea la interese este lipsită de temei.

În ce privește posibilitățile unei organizări reale mai fericite a omenirii, interesul individului nu mai este un dat ultim; există un interes adevărat și un interes fals și în ceea ce privește individul. Interesul în fapt, imediat al individului nu

este neapărat și interesul său adevărat. Aceasta nu pentru că interesul adevărat ar fi acela care pe temeiul unui risc minim și al unei șanse mai mari de plăcere ar pretinde să i se aducă ca jertfă interesul imediat. Un asemenea calcul al fericirii rămîne în cadrul general al interesului fals și poate cel mult să faciliteze alegerea celei mai bune dintre fericirile false. Adevăratul interes al individului nu poate să rezide în propria sa încălcare sau în încălcarea intereselor celorlalți. Acesta nu este nici măcar adevăratul interes al celor a căror putere se poate menține numai pe baza unei asemenea încălcări. Pe treapta actuală a dezvoltării, puterea nu se mai poate bucura de lumea pe care o domină: în clipa în care ar înceta să funcționeze, să înnoiască procesul sîngeros și extenuant al simplei sale reproduceri, ea ar fi pierdută. Pînă și pentru ea mai este ceva de cîștigat.

Faptul că interesul adevărat al individului este interesul libertății, că libertatea individuală reală poate merge mînă în mînă cu adevărata libertate generală, și în genere nici nu este posibilă decît împreună cu ea, că fericirea rezidă, în ultimă instanță, în libertate nu constituie propoziții asupra naturii umane ale antropologiei filozofice, ci descrieri ale unei situații istorice pe care omenirea a smuls-o prin luptă împotriva naturii înseși. Indivizii a căror fericire depinde de folosirea acestei situații s-au format ca oameni la școala capitalismului: amplificarea și diferențierea considerabilă a aptitudinilor lor și a lumii lor concordă cu încătușarea socială a acestei dezvoltări. Întrucît lipsa de libertate este înrădăcinată în trebuințe și nu numai în satisfacerea lor, trebuie să fie eliberate în primul rînd trebuințele înseși. Aceasta nu reprezintă un act educativ de înnoire morală a oamenilor, ci un proces economic și politic. Stăpînirea de către comunitate a mijloacelor de producție, adaptarea procesului de producție la trebuințele comunității, micșorarea zilei de muncă și participarea activă a indivizilor la administrarea ansam-

blului aparţin conţinutului acestui proces. Odată cu realizarea tuturor posibilităţilor existente, subiective şi obiective, de dezvoltare, trebuinţele înseşi se vor transforma. Acelea care îşi au originile în constrîngerea socială a refulării, în nedreptate, întinare şi mizerie urmează să dispară. Dar nu este deloc exclus că şi atunci vor mai exista bolnavi, alienaţi mintali şi criminali. Imperiul necesităţii continuă să subziste, confruntarea cu natura şi chiar între oameni persistă. Aşadar, reproducerea ansamblului va continua să fie legată de privaţiuni ale indivizilor: interesele particulare nu vor coincide nemijlocit cu interesele reale. Diferenţa dintre interesul particular şi cel real este totuşi altceva decît diferenţa dintre interesul particular şi interesul unei generalităţi autonomizate care-l subjugă pe individ. În relaţiile sale cu generalitatea, individul se va raporta în mod real la adevăr: pretenţiile şi deciziile lui vor ţine seama de interesele sale şi, în ultimă instanţă, vor servi fericirii sale. Deşi interesul adevărat trebuie să fie reprezentat în continuare de o lege generală care interzice anumite trebuinţe şi satisfacţii, în spatele unei asemenea legi nu se va mai afla interesul particular al unor grupuri care-şi menţin puterea prin uzurparea generalităţii împotriva ei înseşi, ci decizia raţională a unor indivizi liberi. Ajunşi la majorat, oamenii înşişi vor avea să se confrunte cu propriile lor trebuinţe. Răspunderea lor va fi infinit mai mare, întrucît ei nu vor mai avea falsa plăcere a protecţiei masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă. Unirea interioară, reală (nu restabilită printr-o transcendenţă) dintre datorie şi fericire, în jurul căreia etica idealistă a ezitat, este posibilă numai în libertate. Aşa a conceput-o Kant atunci cînd a fundat noţiunea datoriei pe autonomia persoanei. Prin limitare la libertatea voinţei pure, autonomia se limitează pe sine în favoarea unei ordini sociale, care o poate admite numai în forma ei abstractă.

În cazul în care indivizii pe deplin responsabili vor respinge anumite trebuințe și o anumită plăcere ca rele, aceasta se va datora cunoașterii autonome a adevăratelor lor interese: menținerea libertății generale. Ca atare, aceasta ar fi în interesul fericirii lor, care nu poate subzista decît în libertatea generală ca împlinire a tuturor posibilităților dezvoltate. Vechiul deziderat al hedonismului era tocmai legarea fericirii de adevăr. Problema era insolubilă. Cît timp decizia asupra adevărului o lua o societate anarhică, lipsită de libertate, nu se putea ajunge decît sau la interesul particular al individului izolat, sau la cerințele generalului autonomizat. În primul caz se pierdea forma (generalitatea); în cel de-al doilea caz se pierdea conținutul (individualitatea). Adevărul la care se raportează în cadrul fericirii individul eliberat este atît cel general cît și cel particular. Prin interesele sale, subiectul nu mai este singularizat față de alții, viața sa poate fi fericită dincolo de contingența clipei, deoarece relațiile existenței sale nu mai sînt determinate de un proces de muncă care creează bogăție doar prin menținerea sărăciei și a mizeriei, ci prin autoconducerea rațională a ansamblului, conducere la care subiectul participă în mod activ. Individul se poate raporta față de alții ca față de egalii săi și față de lume ca lume a sa: ca nu-i mai este înstrăinată. Înțelegerea reciprocă nu mai este dominată de nefericire întrucît judecata și pasiunea nu mai intră în conflict cu forma reificată a relațiilor umane.

Fericirea generală presupune cunoașterea interesului adevărat: interesul ca procesul vieții sociale să fie administrat astfel încît libertatea indivizilor să concorde cu menținerea ansamblului pe baza condițiilor istorice și naturale date în mod obiectiv. Legătura dintre fericire și cunoaștere a fost ascunsă de dezvoltarea antagonismelor sociale: rațiunea abstractă a indivizilor izolați nu poate decide, firește, în materie de fericire,

care atîrnă de hazard. Dar aceeași dezvoltare a dat naștere și forțelor capabile să restabilească această legătură. În cazul producătorilor nemijlociți, separarea este în mare măsură abolită chiar în cadrul lipsei de libertate. Aici individul nu are să păzească o proprietate de care s-ar putea bucura numai pe seama altora; interesul său îl împinge nu la concurență sau la o asociere de interese care s-ar baza și ea numai pe concurență, ci la o solidaritate militantă. Țelul ei rezidă mai întîi în dobîndirea unor condiții de trai mai bune, mai umane pentru un anumit grup social. Dar acest interes particular nu poate fi asigurat decît prin realizarea unor condiții de viață mai bune, mai umane ale ansamblului și prin eliberarea colectivității. În faza monopolistă a societății burgheze, cînd conservarea interesului general de către grupurile care militează în favoarea unei transformări vii este destul de evidentă, profitorii ordinii existente se străduiesc să submineze această solidaritate. Birocratizarea, accentuarea diferențelor de salarizare și coruperea directă a muncitorilor sînt chemate să înrădăcineze contrariul solidarității chiar și în aceste straturi. Interesul lor real reclamă însă nu schimbarea cutărui sau cutărui aspect, ci restructurarea radicală a procesului de producție. Acum nu rațiunea generală înșală interesul particular în spatele indivizilor; se întîmplă exact contrariul: interesul special este partea activă și conștientă a procesului care dă impuls generalului. Abia în acest stadiu al societății „adevărul satisfacerilor *particulare*... este satisfacerea *generală*, pe care voința și-o propune ca scop, anume fericirea"[28]. Hegel a arătat că progresul general în istorie poate avea loc numai prin intermediul interesului particular, deoarece numai interesul particular poate conferi individului pasiunea luptei istorice. „Interesul parti-

---

[28] Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*. Partea a treia — *Filozofia spiritului*, § 478, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 310.

cular propriu pasiunii nu poate fi deci despărţit de manifestarea generalului, căci generalul rezultă din particular, din determinat şi din negarea acestuia"[29]. Cînd această inseparabilitate se datorează numai vicleniei raţiunii, rezultatul este legat de nefericirea indivizilor; pasiunea cu care ei îşi urmăresc interesul lor particular îi sleieşte şi-i distruge. Hegel vedea o „oribilă consolare" în faptul că „marii oameni ai istoriei n-au fost ceea ce se poate numi fericiţi"[30]. Dacă raţiunea istorică nu poate avea o formă mai înaltă decît organizarea antagonistă a omenirii, atunci această calamitate nu poate fi înlăturată. Ce-i drept, oamenii urmăresc nu fericirea, ci, de fiecare dată, anumite scopuri a căror realizare aduce cu sine fericirea. Înăuntrul scopurilor determinate care sînt atinse prin lupta solidară pentru o societate raţională, fericirea nu mai constituie un element auxiliar contingent. Ea se află în însăşi ordinea nouă pe care o reclamă relaţiile vieţii, încetînd a mai fi doar o stare subiectivă, atunci cînd în înseşi cerinţele eliberate ale subiecţilor se manifestă preocuparea generală pentru posibilităţile indivizilor.

Faptul că lupta pentru o viitoare generalitate superioară devine în prezent cauza unor indivizi şi grupuri particulare constituie, după Hegel, situaţia tragică a personalităţilor istorice. Ele atacă relaţiile sociale în care se reproduce — deşi într-un mod rău — viaţa ansamblului; ele luptă împotriva unei forme concrete a raţiunii fără ca posibilitatea practică a formei viitoare să fi fost demonstrată empiric. Ei se comportă ca nişte nelegiuiţi. Raţionalitatea lor acţionează cu necesitate într-o formă particulară iraţională, subminantă, modul lor de a critica descompunerea şi anarhia este anarhic şi distructiv. Indivizii care se lasă cuprinşi de idee pînă într-atît încît ea

---

[29] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 35.
[30] *Ibid*, p. 33.

impregnează întreaga lor existență sînt recalcitranți și obstinați. Conștiința comună nu știe să facă vreo deosebire între ei și niște criminali și, e fapt, în cadrul ordinii date ei sînt niște criminali, cum este Socrate în Atena[31]. Universalitatea și rațiunea au devenit pentru ei adevărate pasiuni. Conformistul formalist care nu face deosebire între o cerință particulară sau alta, îi denunță ca pe niște răuvoitori și periculoși. El vede cum critica formei aparente a libertății în prezent și cunoașterea realității viitoare a libertății constituie de pe acum fericirea lor, deoarece ei depășesc separarea rigidă dintre aici și acolo, dintre astăzi și mîine, simțul exclusivist și respingător al Eului, caracteristic existenței burgheze, ceea ce conformistul însă nu poate înțelege. Ei îi apar ca niște exaltați, în cazul cel mai bun ca niște spirite religioase, conformistul considerînd că oamenii nu se preocupă decît de avantajul lor particular. Situația lor paradoxală o înțeleg numai puțini.

Ca și forma accesibilă a fericirii, cunoașterea reală cerută de această formă poate fi depășită numai de interesul deosebit al acelor straturi sociale a căror eliberare nu mai poate conduce la dominarea unor interese deosebite asupra universalității, ci numai la eliberarea generală a omenirii. Un atare interes reclamă o ideologie care să ascundă forma adevărului pentru a se legitima ca interes general. Conceperea pînă la capăt a tuturor posibilităților realizabile (care și-a găsit în perioada burgheză limita sa socială în amenințarea unei transformări materiale a ansamblului) și urmărirea perseverentă a îndeplinirii lor sînt conținute în însuși acest interes. Cu pierderea cunoașterii corecte s-ar pierde și fericirea, iar necesitatea unei situații necontrolate și-ar recăpăta puterea sa contingentă asupra oamenilor. Libertatea cunoașterii este o parte a libertății reale care reclamă stabilirea și realizarea colectivă a ceea ce a fost

---

[31] Vezi Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1963, p. 409.

recunoscut drept adevărat. Rolul esențial al adevărului în fericirea indivizilor arată astfel că definirea fericirii ca plăcere și desfătare este insuficientă. Dacă cunoașterea adevărului nu mai este asociată de cunoașterea culpabilității, a mizeriei și nedreptății, ea nu mai are de ce să rămînă exterioară fericirii, căreia îi reveneau doar relațiile senzoriale nemijlocite. Unei cunoașteri cu adevărat inocente i se pot deschide, în vederea fericirii, și relațiile personale dintre oameni: poate că tocmai ele constituie atunci acea comunitate liberă de la care morala idealistă aștepta înflorirea supremă a individualității. Cunoașterea nu va mai tulbura plăcerea: poate că ea însăși va deveni cumva plăcere, așa cum ideea antică a *Nous*-ului ca determinare ultimă a cunoașterii a cutezat să întrezărească. În portretul înfricoșător al juisorului deslănțuit, preocupat numai de trebuințele sale senzoriale, mai răzbat separarea dintre forțele productive spirituale și cele materiale, separarea dintre procesul muncii și procesul consumului. Depășirea acestei separări constituie una din premisele libertății: este necesar ca dezvoltarea nevoilor materiale să meargă mînă în mînă cu dezvoltarea nevoilor psihice și spirituale. Acțiunea tehnicii, științei și artei se schimbă odată cu schimbarea valorificării lor și a conținutului acesteia din urmă; atunci cînd ele nu mai suferă constrîngerea exercitată de un sistem de producție legat de nefericirea majorității și de exigențele raționalizării, interiorizării și sublimării, spiritul poate semnifica numai o potențare a fericirii. În teoria și practica critică, hedonismul este depășit; libertatea domnește și în domeniul psihic și spiritual al vieții: atunci cînd cultura nu mai stă sub constrîngerea interiorizării, este lipsit de sens să limităm fericirea la plăcerea senzorială.

Realitatea fericirii este realitatea libertății ca autodeterminare a oamenilor eliberați în lupta lor comună împotriva naturii. „Adevărul satisfacerilor particulare însă este satisfacerea *generală*, pe care voința, întrucît cugetă, și-o

propune ca scop, anume fericirea". Dar această fericire este mai întîi „*universalitatea* numai reprezentată, abstractă, a conținutului care doar *trebuie* să fie". Adevărul ei „este determinația universală a voinței în ea însăși, adică însăși determinarea de sine, *libertatea*"[32]. Pentru idealism, însă, libertatea era și „substanța" și „unica armă adevărată a spiritului, esența și adevărul rațiunii"[33]. În forma lor desăvîrșită, fericirea și rațiunea trebuie să coincidă. Hegel nu credea că realizarea acestei forme ar putea deveni sarcină a practicii istorice ca instituire a unei forme noi a organizării sociale a omenirii. El a prezentat însă sub titlul de „ideal" „starea universală" a fericirii, stare, totodată, a rațiunii și a libertății, ca depășire a opoziției caracteristice pentru starea societății burgheze dintre interesele particulare ale indivizilor izolați și generalitatea autonomizată care se menține prin sacrificarea indivizilor: „În ideal... individualitatea particulară trebuie, tocmai, să rămînă în acord inseparabil cu ceea ce este substanțial și în măsura în care idealului îi revine libertatea și independența subiectivității, în aceeași măsură nu este îngăduit ca lumea stărilor și a relațiilor înconjurătoare să posede obiectivitate esențială pentru sine, independentă de ceea ce este subiectiv și individual. Individul ideal trebuie să fie încheiat în sine, ceea este obiectiv trebuie să fie încă al său și să nu se miște și să se înfăptuiască pentru sine, desfăcut de individualitatea subiecților, deoarece altfel subiectul se înfățișează ca ceea ce este pur și simplu subordonat față de lumea pentru sine deja împlinită"[34].

---

[32] Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*. Partea a treia — *Filozofia spiritului* — § 478 și 480, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 310, 311.

[33] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 20.

[34] Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. 1, Bucureșt, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 187.

EROS ŞI CIVILIZAŢIE

ORIGINEA REPRIMĂRII INDIVIDULUI*

(Ontogeneza)

Freud urmărește dezvoltarea reprimării (refulării) la nivelul structurii pulsionale a individului. Soarta libertății și a fericirii umane se decide în lupta pulsiunilor, care este o luptă pe viață și pe moarte în adevăratul sens al cuvîntului, luptă la care iau parte trupul și sufletul, natura și cultura. Această dinamică biologică și totodată sociologică constituie nucleul metapsihologiei freudiene. Freud a dezvoltat aceste ipoteze hotărîtoare ezitînd, modificîndu-le permanent, fără a le da o elaborare definitivă. Ultima teorie despre pulsiuni, în contextul căreia s-au dezvoltat aceste ipoteze după 1920, este precedată de cel puțin două concepții diferite asupra anatomiei psihicului. Pentru scopurile urmărite aici nu este necesar să prezentăm istoria psihanalitică a teoriei pulsiunilor**; o expunere rezumativă a principalelor ei caracteristici va fi suficientă pentru discuția care urmează.

---

* Capitolul II din *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Boston, 1955.

** Ca o completare a sintezei realizate de Freud în special în *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Ges. Werke*, XV) vezi Siegfried Bernfeld, *über die Einteilung der Triebe*, în *Imago* XXI, 1935; Ernest Jones, *Psychoanalysis and the Instincts*, în *British Journal of Psychology*, XXVI, 1930; și Edward Bibring, *The Development and Problems of the Theory of Instincts*, în *International Journal of Psychoanalysis*, XXI, 1941.

În toate fazele teoriei freudiene aparatul psihic apare ca o unitate dinamică de contrarii, de structuri inconştiente şi conştiente, de procese primare şi secundare, de capacităţi moştenite, „fixate constituţional" şi de capacități dobîndite, de realități corporalo-sufleteşti şi de realităţi externe. Această construcție dualistă este predominantă chiar şi în tipologia tripartită de mai tîrziu (eu, sine, supraeu); elementele intermediare tind spre cei doi poli. Aceştia își găsesc expresia cea mai clară în cele două principii fundamentale care guvernează aparatul psihic: principiul plăcerii și principiul realității.

În prima formă, teoria lui Freud se bazează pe antagonismul dintre pulsiunile sexuale (libidinale) și pulsiunile eului (de autoconservare); în ultima formă ea se centrează pe conflictul dintre instinctul vieții (Eros) și instinctul morții. Pentru o scurtă perioadă intermediară, concepția dualistă este înlocuită prin admiterea unui libido unic, atotcuprinzător (narcisic). De-a lungul tuturor acestor modificări ale teoriei freudiene, sexualitatea își păstrează locul dominant în lumea pulsiunilor. Rolul decisiv al sexualității corespunde esenței aparatului psihic, aşa cum îl concepea Freud: dacă procesele psihice primare sînt guvernate de principiul plăcerii, atunci pulsiunea care conservă viața însăși, fiind guvernată de acest principiu, trebuie să fie instinctul vieții.

Concepția inițială a lui Freud asupra sexualității este încă foarte departe de reprezentarea Erosului ca instinct al vieții. Pulsiunea sexuală este acum doar un instinct specific (sau mai curînd o grupă de pulsiuni) care se confruntă de la egal la egal cu instinctul eului (instinctul de autoconservare) și care este definit prin geneza sa specifică, prin scopul și obiectul său propriu. Teoria lui Freud este, cel puţin pînă la introducerea narcisismului în anul 1914, orice altceva decît „pansexualism"; ea se remarcă mai

curînd printr-o limitare a domeniului sexualității, limitare care este menținută în pofida dificultății constante de a verifica existența de-sine-stătătoare a instinctelor nonsexuale de autoconservare. Mai este un drum lung de parcurs pînă la ipoteza că acestea sînt doar „pulsiuni parțiale menite să apere drumul propriu al organismului către moarte și să elimine alte posibilități de întoarcere la stadiul anorganic decît cele imanente“* sau, cu alte cuvinte, că ele înseși sînt de natură libidinală, părți ale Erosului. Oricum ar fi, descoperirea sexualității infantile și a zonelor erogene ale corpului, aproape nelimitate, anticipează recunoașterea ulterioară a componentelor libidinale ale instinctelor de autoconservare și pregătește terenul pentru noua interpretare a sexualității ca instinct al vieții (Eros).

În ultima formă a teoriei pulsiunilor, pulsiunile de autoconservare, aceste sanctuare scumpe ale individului și justificarea sa în „lupta pentru existență“, sînt dizolvate: activitatea lor este prezentată acum ca ținînd de pulsiunile sexuale generatoare sau, în măsura în care autoconservarea se realizează printr-o agresiune socialmente utilă, ca activitate a pulsiunilor distructive. Erosul și instinctul morții devin acum cele două pulsiuni fundamentale. Este momentul să observăm că Freud, atunci cînd avansează această nouă concepție, se simte obligat să atragă atenția cu insistență asupra naturii comune a celor două pulsiuni, anterioară diferențierii lor. Evenimentul deosebit și totodată înfricoșător este descoperirea tendinței fundamental *regresive* sau „conservatoare“ a întregii vieți pulsionale. Freud bănuiește că a descoperit „o caracteristică generală a pulsiunilor, poate a întregii vieți organice, care nu a fost limpede cunoscută sau, cel puțin, nu a fost suficient subliniată“; este vorba de „tendința imanentă vieții organice de a reveni la stadiul anterior pe care viul a trebuit să-l abando-

* *Jenseits des Lustprinzips, Ges. Werke,* XII, p. 41.

neze sub influenţa unor forţe externe perturbatoare, de un fel de elasticitate organică sau de manifestarea inerţiei în viaţa organică"*. Acesta ar fi deci conţinutul ultim sau substanţa „proceselor primare" a căror acţiune în inconştient a fost de la început înregistrată de Freud. Mai întîi ele au fost desemnate ca tendinţa de „descărcare liberă a cantităţilor de excitaţie" produse de acţiunea realităţii externe asupra organismului**; descărcarea cu desăvîrşire liberă ar însemna satisfacerea deplină. 20 de ani mai tîrziu, Freud porneşte tot de la această idee. „Principiul plăcerii este o tendinţă pusă în slujba unei funcţiuni care urmăreşte eliminarea excitaţiei din aparatul psihic sau menţinerea cantităţii de excitaţie la un nivel constant sau minim. Nu ne putem decide încă pentru vreuna din aceste variante"***.

Însă logica interioară a acestei concepţii sfîrşeşte prin a se impune. Inexcitabilitatea a fost definitiv sacrificată odată cu apariţia vieţii; tendinţa de a realiza un echilibru constant reprezintă deci o regresiune spre un stadiu anterior vieţii. Procesele primare ale aparatului psihic par, datorită năzuinţei lor spre o satisfacere deplină, total legate de „tendinţa a tot ceea ce este viu de a se întoarce la liniştea lumii anorganice"****. Pulsiunile sînt atrase în orbita morţii. „Dacă principiul constanţei în sensul dat de Fechner guvernează viaţa, atunci aceasta trebuie să fie o alunecare în moarte"*****. Principiul Nirvana apare acum ca „tendinţa dominantă a vieţii psihice, poate a vieţii nervoase în general". Iar principiul plăcerii apare în lumina principiului Nirvana ca o expresie a acestuia: „Faptul că

---

* *Ibidem*, p. 38. Vezi şi *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Ges. Werke*, XV.

** *Die Traumdeutung*, *Ges. Werke*, II şi III.

*** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 67.

**** *Ibidem*, p. 68.

***** *Das Ich und das Es*, *Ges. Werke*, XIII, p. 275.

considerăm tendința de diminuare, de menținere la nivel constant sau de suprimare a tensiunii excitației (principiul Nirvana), așa cum se exprimă în principiul plăcerii, ca tendința dominantă a vieții sufletești, poate a vieții nervoase în general, constituie motivul cel mai puternic care ne determină să credem în existența instinctului morții"*.

Totuși, primatul principiului Nirvana, convergența înfricoșătoare a plăcerii și a morții abia stabilite sînt din nou dizolvate. Oricît de universal valabilă ar fi orientarea regresivă a vieții organice, pulsiunile își caută satisfacerea pe cu totul alte căi. Deosebirea este cea dintre conservarea și distrugerea vieții. Din trunchiul comun al vieții pulsionale se desprind două direcții antagonice. Instinctele vieții cîștigă supremația asupra instinctelor morții. Ele se opun permanent „alunecării în moarte" și o amînă: „Dacă principiul constanței... domină viața, care atunci ar însemna o alunecare în moarte, cerințele Erosului, ale pulsiunilor sexuale sînt acelea care, ca cerințe pulsionale, împiedică scăderea nivelului și introduc noi tensiuni"**. Ele își îndeplinesc funcția de conservare a vieții prin desprinderea de organism a unor celule germinale și prin contopirea a două corpuri celulare de acest tip***, pentru ca apoi să tindă spre „formarea și conservarea unor unități tot mai mari"****. Astfel ele obțin de la moarte „nemurirea potențială" a substanței vieții*****. Dualismul dinamic al vieții pulsionale pare asigurat. Dar Freud revine din nou la punctul său de plecare, la natura comună, originară a pulsiunilor. Instinctele vieții „sînt

---

* *Jenseits des Lustprinzips*, p. 60

** *Das Ich und das Es*, p. 275

*** *Jenseits des Lustprinzips.*

**** *Abriss der Psychoanalyse*, Fischerbücherei, vol. 47, Frankfurt, 1953

***** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 42

conservatoare ca și celelalte, întrucît ele conduc spre stadii anterioare ale vieții", deși ele sînt conservatoare „într-un grad mai înalt"*. Ca atare, în ultimă instanță sexualitatea ar urma același drum ca instinctul morții. Pentru a ilustra caracterul regresiv al sexualității, Freud va cita mai tîrziu „ipoteza fantastică" a lui Platon, după care substanța vie, în momentul animării ei, a fost dispersată în particule mici care de atunci caută să se reunească prin intermediul instinctelor sexuale"**. „În pofida aparențelor, stă oare Eros, în ultimă instanță, în slujba instinctului morții, iar viața este într-adevăr doar un lung ocol pe drumul către moarte?***. Aparența este însă puternică și ocolul suficient de lung pentru a acredita ideea contrară. Eros este definit ca marea forță unificatoare care conservă viața****. Raportul ultim dintre Eros și Thanatos rămîne întunecat.

Dacă Eros și Thanatos apar ca două pulsiuni fundamentale a căror prezență alternativă și constantă contopire (și dezbinare) caracterizează procesul vieții, atunci această teorie a pulsiunilor reprezintă cu mult mai mult decît o reformulare a concepției freudiene mai vechi. Psihanaliștii au accentuat pe bună dreptate că metapsihologia freudiană în ultima ei fază se bazează pe un concept de pulsiune esențialmente nou: pulsiunile nu mai sînt definite după originea și funcția lor organică, ci ca forțe determinate care imprimă procesului vital o direcție anumită, în sensul de „principii ale vieții". Denumirile *pulsiune*, *principiu*, *reglementare* sînt asimilate. „Opoziția rigidă dintre un aparat psihic guvernat de principii determinate, pe de o parte, și pulsiuni care pătrund în acest aparat din

---

* *Ibidem*, p. 42.
** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 63
*** *Ibidem*, p. 41
**** *Das Ich und das Es*, p. 289.

afară, pe de altă parte, nu a mai putut fi menținută“*.

De acum înainte, concepția dualistă asupra pulsiunilor, care fusese pusă sub semnul întrebării din momentul introducerii narcisismului, pare amenințată dintr-o cu totul altă direcție. Odată cu recunoașterea componentelor libidinale ale pulsiunilor eului, devenise practic imposibil „să se indice alte pulsiuni decît cele libidinale“**, să se găsească cerințe pulsionale care „să nu se dovedească a fi ramificații ale Erosului“***.

Această incapacitate de a descoperi în structura pulsională primară ceva care să nu fie Eros — incapacitate care, cum vom vedea, constituie garanția adevărului —, acest monism al sexualității pare să se transforme acum în contrariul său: într-un monism al morții. Desigur, analiza tendințelor repetitive și regresive ale Erosului, precum și componentele sadice ale Erosului restabilesc concepția dualistă care fusese zdruncinată: instinctul morții devine în cadrul structurii pulsionale primare partenerul Erosului, iar lupta lor permanentă formează dinamica primară. Dar descoperirea „naturii conservatoare“ comună ambilor contrazice concepția dualistă și menține metapsihologia freudiană tîrzie într-o stare de tensiune, conferindu-i o profunzime care o plasează în rîndul celor mai îndrăznețe concepții despre om. *Problema originii comune* a celor două pulsiuni fundamentale nu mai poate fi trecută sub tăcere. Fenichel**** arată că Freud însuși a făcut un pas decisiv în această direcție atunci cînd a admis o energie mobilă, care în sine nu are o calitate determinată, dar care se poate asocia unui impuls erotic sau distructiv, instinc-

---

* Edward Bibring, *The Development and Problems of Theory of the Instincts;* Heinz Hartmann, *Comments on the Psychoanalytic Theory of Instinctual Drives*, în *Psychoanalytic Quarterly*, No. XVII 3. 1948

** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 57

*** *Das Ich und das Es*, p. 275

**** *Zur Kritik des Todestriebes*, în *Imago* XXI, p. 463.

tului vieții sau instinctului morții. Niciodată pînă acum moartea nu a fost inclusă atît de consecvent în esența vieții; și niciodată pînă acum moartea nu s-a aflat atît de aproape de Eros. Fenichel pune întrebarea decisivă dacă nu cumva antiteza dintre Eros și Thanatos reprezintă scindarea unei rădăcini comune. El propune ca fenomenele care sînt desemnate prin denumirea de instinct al morții să fie considerate ca expresia unui principiu „valabil pentru toate pulsiunile", principiu care în cursul dezvoltării „ar fi putut să fie modificat datorită unor influențe exterioare"*. Dacă, în afară de aceasta, „compulsiunea regresivă" tinde la nivelul întregii vieți organice spre o liniște deplină, dacă la baza principiului plăcerii se află principiul Nirvana, atunci necesitatea morții apare într-o lumină nouă. Instinctul morții nu este distructiv în mod gratuit, ci pentru a suprima tensiunea. Moartea este o fugă inconștientă în fața durerii și lipsei; ea este o expresie a luptei veșnice împotriva suferinței și a represiunii. Iar instinctul morții însuși pare să fie afectat de schimbările istorice care influențează această luptă. Pentru a putea explica mai bine caracterul istoric al pulsiunilor trebuie să indicăm locul lor în cadrul noii concepții despre persoană corespunzătoare ultimei versiuni a teoriei freudiene a pulsiunilor.

Principalele „straturi" ale structurii psihicului sînt acum *sinele*, *eul* și *supraeul*. „Stratul" fundamental, cel mai vechi și cel mai cuprinzător este sinele, domeniul inconștientului, al pulsiunilor primare. Sinele nu este guvernat de formele și principiile care sînt proprii individului conștient, social. El nu stă sub semnul timpului; contradicțiile nu-l neliniștesc; el nu cunoaște „valorizările, binele și răul, morala"**. „Sinelui nu-i poate fi atribuită intenția de a se menține

---

* *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, New York, Norton, 1945, p. 59

** *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Ges. Werke*, XV, p. 81.

în viață"*; el caută doar să obțină satisfacerea cerințelor pulsionale ținînd seama de principiul plăcerii**.

Sub influența lumii exterioare (a mediului), o parte a sinelui, dotată cu organe de percepere a excitațiilor și cu organe de apărare împotriva lor se dezvoltă treptat, devenind *eu*. Acesta este „mijlocitorul" între sine și lumea exterioară. Percepția și conștiința constituie doar partea cea mai mică și mai „superficială" a eului, parte care topografic este situată cel mai aproape de realitatea externă. Cu ajutorul acestor instrumente (sistemul percepție-conștiință) eul își conservă existența, observă și examinează realitatea pentru a obține o „imagine adecvată" a ei, se adaptează la realitate și o modifică în conformitate cu interesele lui. Astfel, „eul își asumă sarcina de a reprezenta lumea externă în fața sinelui, pentru binele acestuia, căci sinele ar fi sortit pieirii dacă în năzuința oarbă spre satisfacerea cerințelor instinctuale nu ar ține seama de această forță externă foarte puternică"***.

În îndeplinirea acestei sarcini constă principala funcție a eului, care coordonează, modelează, organizează și dirijează pulsiunile sinelui pentru a diminua conflictele cu realitatea. Impulsurile incompatibile cu realitatea sînt reprimate, altele sînt „împăcate" cu realitatea prin schimbarea obiectului lor, prin amînarea sau devierea satisfacerii sau prin contopirea cu alte impulsuri etc. Pe această cale eul a detronat principiul plăcerii, care guvernează fără restricții desfășurarea proceselor la nivelul sinelui, și l-a înlocuit prin principiul realității, care promite mai multă securitate și „un succes mai mare". În pofida funcțiunii sale extrem de importante, care asigură organismului satisfacerea pulsională, organism care altfel ar pieri sau s-ar autodis-

---

* *Abriss der Psychoanalyse*, p. 10

** *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Gsychoanalyse*, p. 80.

*** *Ibidem*, p. 82.

truge, eul păstrează amprenta naşterii sale ca „excrescență" a sinelui.

În raport cu sinele, procesele eului rămîn *procese secundare*. Nimic nu pune în lumină mai convingător funcția dependentă a eului, decît formularea inițială a lui Freud, conform căreia orice gînd nu este decît un drum ocolit de la amintirea unei satisfacții la realizarea identică a acestei amintiri, care poate fi din nou obținută printr-o experiență motorie*.

Amintirea unei satisfacții se află la originea oricărui gînd, iar impulsul de a redobîndi o satisfacție trecută constituie forța motrice ascunsă a procesului de gîndire. Deoarece principiul realității transformă acest proces într-o serie infinită de „ocoluri", eul trăiește realitatea ca fiind precumpănitor ostilă, iar atitudinea lui este mai ales una de „apărare". Dar pentru că, pe de altă parte, realitatea oferă prin aceste ocoluri satisfacere (deși doar o satisfacere „modificată"), eul trebuie să respingă impulsurile care ar distruge viața dacă ar fi satisfăcute. Astfel apărarea eului este o luptă pe două fronturi.

Pe parcursul dezvoltării eului apare o altă „instanță" psihică: *supraeul*. Ea își are originea în dependența prelungită a copilului față de părinți; influența părinților constituie nucleul supraeului. Ulterior supraeul preia o serie de influențe sociale și culturale, devenind în cele din urmă reprezentantul atotputernic al legilor morale în vigoare și a ceea ce „oamenii consideră «bunurile superioare» ale vieții omenești". „Restricțiile exterioare", care inițial sînt impuse individului de părinți și apoi de alți reprezentanți ai societății, sînt „interiorizate" de eu, devenind conștiința sa morală. De acum înainte viața sufletească este impregnată de sentimentul de vinovăție și de nevoia de pedeapsă care apar datorită dorinței de a încălca aceste restricții

---

* În *Traumdeutung*. Rolul eului cîştigă în importanță pe parcursul dezvoltării psihanalizei, accentuîndu-se funcţia sa „sintetizatoare" şi „integratoare".

(în special în situația oedipiană). De regulă, „eul pune refulările în slujba supraeului, din însărcinarea acestuia“*. Refulările devin curînd inconștiente, adică automate, iar o „mare parte“ a sentimentului de vinovăție rămîne inconștient.

Franz Alexander vorbește despre „transformarea reprobării deliberate, care se bazează pe conștientizare, în procesul inconștient al refulării“; el admite tendința diminuării energiei psihice mobile vizînd atingerea unei „forme tonice“ — o „corporalizare a psihicului“. Această dezvoltare, pe parcursul căreia lupta conștientă cu cerințele realității (ale părinților și ale continuatorilor lor în formarea supraeului) sînt transformate în reacții automate, inconștiente, este extrem de importantă pentru desfășurarea procesului de civilizare. Principiul realității se afirmă prin îngustarea eului conștient într-o direcție semnificativă: dezvoltarea autonomă a pulsiunilor este blocată și forma lor fundamentală se fixează la nivelul copilăriei. Ancorarea într-un *status quo* anterior este imprimată structurii pulsionale. Individul devine re-acționar în comportamentul său pulsional — atît în sens propriu, cît și în sens figurat. El se raportează la sine cu o severitate care era adecvată stadiului infantil al dezvoltării sale, dar care în lumina posibilităților raționale ale maturității (individuale și sociale) este demult depășită**. Individul se pedepsește pe sine (și este apoi pedepsit) pentru fapte care nu au fost comise niciodată, sau care nu mai sînt compatibile cu realitatea culturală, cu omul civilizat.

Astfel, supraeul nu impune doar cerințele realității, ci și pe acelea ale unei realități trecute. Datorită acestor mecanisme inconștiente, dezvoltarea psihică rămîne în urma dezvoltării reale sau (întrucît prima constituie un factor al celei din urmă) neagă posibilitățile acesteia în

* *Das Ich und das Es*, p. 281.
** *Ibidem*, p. 55—57.

numele trecutului. Trecutul își manifestă funcția sa dublă în formarea individului și a societății sale. Sinele, care dorește refacerea cîmpului de acțiune originar al principiului plăcerii, unde libertatea față de lipsă constituia o necesitate vitală, transpune amintirea acestei stări în orice stare viitoare: el proiectează trecutul în viitor. Însă supraeul, de asemenea inconștient, respinge aceste cerințe pulsionale față de viitor în numele unui trecut care acum nu mai înseamnă satisfacere deplină, ci adaptare severă la un prezent al pedepsei. Filogenetic și ontogenetic amintirea unității dintre libertate și necesitate se șterge odată cu progresul civilizației și maturizarea individului, care acceptă constrîngerea inevitabilă; rațional și ca raționalizare, memoria însăși se supune principiului realității.

Principiul realității asigură supraviețuirea organismului în lumea exterioară. În cazul organismului uman această lume este o lume *istorică*. Lumea exterioară cu care se confruntă eul în maturizare reprezintă în fiecare stadiu o organizare socio-istorică specifică a realității care acționează asupra structurii psihice prin organe sau forțe socializatoare specifice. S-a afirmat că conceptul de principiu al realității avansat de Freud contestă acest fapt, transformînd contingențele istorice în necesități biologice: analiza pe care el o face transformării refulante (reprimante) a pulsiunilor sub acțiunea principiului realității ar asimila o formă istorică specifică a principiului realității cu realitatea pur și simplu. Această critică este pe deplin îndreptățită, dar îndreptățirea ei nu anulează adevărul conținut în generalizarea lui Freud: faptul că *toate* formele istorice de principiu al realității proprii culturii se bazează pe o organizare refulantă (represivă) a pulsiunilor. Cînd Freud justifică organizarea represivă a pulsiunilor prin incompatibilitatea principiului originar al plăcerii cu principiul realității, el exprimă astfel faptul istoric că progresul cultural s-a realizat permanent ca *dominație*

organizată. Această idee stă la baza întregii sale construcții filogenetice care explică cultura prin înlocuirea despotismului patriarhal al hoardei primare cu despotismul interiorizat al hoardei fraternale. Tocmai pentru că întreaga cultură nu a fost decît dominație organizată, dezvoltarea istorică capătă demnitatea și necesitatea unei dezvoltări biologice universale.

Caracterul „neistoric“ al conceptelor freudiene conține deci elemente ale contrariului său: substanța lor istorică trebuie din nou pusă în lumină, nu prin adăugarea cîtorva factori sociologici (așa cum procedează școlile „culturale“, neo-freudienii), ci prin dezvoltarea conținutului lor propriu. În acest sens, cele ce urmează constituie o „extrapolare“ care derivă din teoria lui Freud idei și principii ce există aici doar într-o formă reificată, procesele istorice apărînd ca procese naturale (biologice).

Terminologic, această extrapolare necesită o dublare a conceptelor: conceptelor freudiene care nu diferențiază destinul biologic al pulsiunilor de destinul lor socio-istoric trebuie să li se alăture expresii care să desemneze comportamentele socio-istorice specifice. Pentru început introducem două astfel de expresii:

a) *reprimare suplimentară:* restricțiile impuse de dominația socială. Ele se deosebesc de reprimarea fundamentală, de modificarea pulsiunilor indispensabilă pentru perpetuarea existenței civilizate a omului;

b) *principiul randamentului:* forma istorică a principiului realității dominantă pînă acum.

Ananke, penuria de mijloace de subzistență constituie realitatea fundamentală care stă în spatele principiului realității. Aceasta înseamnă că lupta pentru existență se desfășoară într-o lume prea săracă pentru a satisface necesitățile umane fără continue restricții, renunțări și amînări. Cu alte cuvinte, orice satisfacție posibilă implică *munca.*

Pe durata acestei munci, care practic se suprapune cu întreaga existență a individului matur, plăcerea este „suspendată", adică exclusă pentru această perioadă, predominînd efortul. Și pentru că pulsiunile fundamentale tind spre o stare unde domină plăcerea și absența efortului, principiul plăcerii este incompatibil cu realitatea, iar pulsiunile trebuie să se supună unei organizări represive.

Totuși, această concluzie, întotdeauna prezentă în spatele metapsihologiei freudiene, este eronată în măsura în care atribuie faptului brutal al penuriei ceva care în realitate este urmarea unei organizări specifice a penuriei și a unei atitudini existențiale specifice impusă de această organizare. Penuria a fost astfel organizată de-a lungul evoluției civilizației (chiar dacă în moduri foarte diferite), încît mijloacele existente nu au fost repartizate colectiv în conformitate cu nevoile individuale; de asemenea, producția bunurilor necesare satisfacerii necesităților nu a fost organizată în scopul satisfacerii cît mai depline a necesităților crescînde ale indivizilor. În loc de aceasta, atît *repartiția* bunurilor insuficiente, cît și efortul de a înlătura penuria, deci felul muncii, au fost impuse indivizilor mai întîi prin simpla folosire a forței, mai tîrziu printr-o întrebuințare mai rațională a forței. Oricît de utilă a fost această raționalitate pentru progresul întregului, totuși ea a rămas o raționalitate a dominației, iar învingerea treptată a penuriei a fost indisolubil legată de interesele dominației și modelată de ele. Dominația se deosebește de exercitarea rațională a autorității. Ultima, inerentă oricărei diviziuni sociale a muncii, se bazează pe cunoaștere și se limitează la administrarea funcțiilor și instituțiilor necesare pentru buna funcționare a întregului. Spre deosebire de aceasta, dominația este exercitată de un anumit grup sau de un individ cu intenția de a se menține într-o poziție privilegiată și de a-și spori puterea. O astfel de dominație nu exclude progresul tehnic, material

şi intelectual, dar acesta este doar un produs secundar inevitabil, în timp ce penuria iraţională şi restricţiile continuă să existe.

Diferitele tipuri de dominaţie (asupra oamenilor şi asupra naturii) dau naştere unor forme istorice diferite ale principiului realităţii. Aşa de exemplu, o societate în care în mod normal toţi membrii muncesc pentru asigurarea traiului lor, va avea nevoie de alte moduri de reprimare decît o societate în care munca fizică constituie destinul exclusiv al unui anumit grup. Tot astfel, reprimarea va fi diferită ca întindere şi intensitate după cum producţia socială este orientată spre consum individual sau spre profit, după cum predomină economia de piaţă sau economia planificată, proprietatea colectivă sau proprietatea privată. Aceste deosebiri influenţează conţinutul principiului realităţii, căci orice formă a acestui principiu trebuie să se manifeste printr-un sistem de instituţii, relaţii sociale, legi şi valori care mijlocesc şi impun „modificările" necesare ale pulsiunilor. Mai mult chiar, în timp ce orice formă a principiului realităţii impune un grad considerabil de control represiv al pulsiunilor, instituţiile istorice specifice ale principiului realităţii şi interesele specifice ale dominaţiei adaugă forme suplimentare de control, care le depăşesc pe cele necesare, indispensabile oricărei societăţi umane civilizate. Acest control suplimentar impus de instituţiile specifice ale dominaţiei constituie, în concepţia noastră, *reprimarea suplimentară.*

Astfel, modificările şi devierile energiei pulsionale care devin necesare datorită perpetuării familiei monogame-patriarhale, datorită diviziunii ierarhice a muncii sau datorită controlului public asupra existenţei private a individului sînt expresia reprimării suplimentare cerută de instituţiile unui *anumit* principiu al realităţii. Ele se adaugă restricţiilor pulsionale fundamentale (filogenetice), care caracterizează dezvoltarea omului de la animalul uman la *animal sapiens.*

Capacitatea de a stăpîni și dirija tendințele pulsionale, de a transforma necesitățile biologice în nevoi și dorințe individuale mai curînd sporește satisfacţia decît o diminuează: „medierea“ naturii, învingerea dominaţiei ei constrictive constituie forma umană a principiului realității. La început astfel de restricții instinctuale pot fi impuse de penurie și de lunga dependență a animalului uman, dar ele devin privilegiul și nota distinctivă a omului, făcîndu-l capabil să transforme necesitatea oarbă a satisfacerii trebuințelor într-o satisfacţie dorită.

„Înfrînarea“ pulsiunilor sexuale parţiale, progresul spre genitalitate țin de acest strat fundamental al refulării care face posibilă o plăcere mai intensă: maturizarea organismului include maturizarea normală şi naturală a plăcerii. Totuși dominarea pulsiunilor poate fi utilizată și *împotriva* satisfacției; în istoria civilizației represiunea fundamentală și cea suplimentară se împletesc indisolubil, iar progresul firesc spre genitalitate este astfel organizat încît pulsiunile parţiale și „zonele“ lor au fost aproape desexualizate pentru a corespunde unei anumite organizări sociale a existenţei umane. Soarta „simțurilor de proximitate“ (mirosul și gustul) oferă un bun exemplu pentru relația intimă între reprimarea (refularea) fundamentală și cea suplimentară. În legătură cu acest aspect, Freud scria: „În special componentele coprofile ale pulsiunii s-au dovedit incompatibile cu cultura noastră estetică, probabil, din momentul în care, datorită mersului biped omul și-a depărtat de sol organul mirosului“*. Există însă și un alt aspect al reprimării acestor simţuri de către civilizație: ele cad pradă tabuului care vizează plăcerea corporală prea puternică. Plăcerea mirosului și gustului este „mult mai pronunţat o plăcere corporală, fizică și de aceea îndeaproape înrudită cu plăcerea sexuală, decît

* *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebesleben*, Ges, Werke, VIII, p. 90.

plăcerea mai sublimată produsă de tonuri și decît cea mai necorporală dintre toate plăcerile — plăcerea produsă de priveliștea unui lucru frumos"*. Mirosul și gustul oferă efectiv plăcerea nesublimată în sine (și scîrbă nereținută). Ele pun indivizii nemijlocit în relație (și îi separă) fără intervenția formelor generalizate și convenționalizate ale conștiinței, ale moralei, ale esteticii. O astfel de nemijlocire este însă incompatibilă cu eficiența *dominației* organizate, cu o societate care „caută să izoleze oamenii, să creeze distanțe între ei și să împiedice relațiile spontane și manifestările naturale proprii unor astfel de relații"**. Plăcerea simțurilor de proximitate este legată de zonele erogene ale corpului și este o plăcere de dragul plăcerii. Dezvoltarea lor nestingherită ar erotiza organismul într-un grad care ar dăuna utilității sale sociale ca instrument de muncă.

De-a lungul întregului curs al istoriei civilizației cunoscute nouă restricțiile pulsionale impuse de penurie au fost agravate prin măsuri impuse individului prin distribuirea inechitabilă a bunurilor existente și prin diviziunea ierarhică a muncii; interesele dominației au adăugat represiuni suplimentare organizării pulsiunilor cerută de principiul realității. Principiul plăcerii a fost detronat nu numai pentru că stătea în calea progresului civilizației, ci și pentru că se împotrivea unei civilizații al cărei progres eternizează dominația și truda. Freud pare să ateste acest fapt atunci cînd compară atitudinea civilizației față de sexualitate cu atitudinea unui popor sau a unei pături a populației „care exploatează o altă pătură a populației. Frica față de revolta celor împilați conduce la instituirea unor măsuri de prevedere extrem de severe"***.

---

* Ernst Schachtel. *On Memory and Childhood Amnesia*, în *A Study of Interpersonal Relations*, Patrick Mullahy, New York, Hermitage Press, 1950, p. 24.

** *Ibidem*, p. 26.

*** *Das Unbehagen in der Kultur*, 1953 (Lizenzausgabe von Imago Publishing Co. Ltd., London), p. 140.

Modificarea pulsiunilor impusă de principiul realității afectează atît instinctul vieții cît și instinctul morții; însă destinul acestuia poate fi înțeles pe deplin doar în lumina dezvoltării instinctului vieții, adică a *organizării represive a sexualității*. Pulsiunile sexuale trebuie să suporte întreaga forță a atacului realității. Organizarea lor culminează în subordonarea pulsiunilor sexuale parțiale primatului genitalității și în punerea lor în slujba funcției de reproducere. Acest proces implică desprinderea libidoului de corpul propriu și investirea lui într-un obiect străin aparținînd celuilalt sex (depășirea narcisismului primar și secundar). Satisfacerea pulsiunilor parțiale și a genitalității care nu este pusă în slujba reproducerii sînt tabuate ca perversiuni, corespunzător gradului lor de independență, sînt sublimate sau sînt transformate în funcții auxiliare ale sexualității orientate spre reproducere. În majoritatea culturilor această sexualitate este canalizată spre instituțiile monogame. Organizarea amintită are ca urmare restrîngerea cantitativă și calitativă a sexualității: unificarea pulsiunilor sexuale parțiale și subordonarea lor funcției de reproducere modifică natura reală a sexualității — dintr-un „principiu“ autonom care guvernează întregul organism, ea este transformată într-o funcție specializată, limitată temporal, într-un mijloc pentru scop. Din perspectiva principiului plăcerii care guvernează pulsiunile sexuale „neorganizate“, reproducerea nu este decît un „produs secundar“.

Conținutul primar al sexualității constă în „obținerea de plăcere din zonele corpului care ulterior sînt puse în slujba reproducerii“*. Freud insistă asupra faptului că fără organizarea sexualității în vederea reproducerii, ea ar exclude toate relațiile nesexuale și deci culturale, sociale chiar în stadiul genitalității mature heterosexuale: „Spunem cu aproximație același lucru cînd deri-

* *Abriss der Psychoanalyse*, p. 15.

văm opoziția dintre cultură și sexualitate din faptul că iubirea sexuală este un raport între două persoane față de care un al treilea nu poate fi decît de prisos și perturbator, în timp ce cultura se bazează pe relații între un număr mai mare de oameni. Iubirea la apogeu exclude interesul pentru lumea înconjurătoare; cuplul de îndrăgostiți își este sieși suficient, nu are nevoie nici măcar de propriul copil pentru a fi fericit"*.

Mai înainte, discutînd deosebirea dintre pulsiunile sexuale și cele de autoconservare, Freud atrăgea atenția asupra pericolului pe care-l poate prezenta sexualitatea: „Este incontestabil că exercitarea ei nu este întotdeauna profitabilă pentru individ, așa cum se întîmplă cu alte funcțiuni; o plăcere excesiv de intensă pune viața în pericol și o suprimă adesea"**. Dar cum se împacă această determinare a sexualității ca o forță esențialmente explozivă cu definiția Erosului ca „tendința de a antrena organicul în unități tot mai mari"***, „de a crea unități tot mai mari și a le conserva"?**** Cum poate deveni sexualitatea „înlocuitorul probabil" al „instinctului perfecțiunii", forța care „face ca lumea să țină"?***** Cum poate această reprezentare despre caracterul asocial al sexualității să se transforme în „premisa... ca relațiile de iubire (sau relațiile afective) să constituie și esența sufletului colectiv"?****** Această contradicție evidentă nu este suprimată dacă se atribuie trăsăturile explozive doar primei concepții despre sexualitate și cele constructive doar Erosului, căci acesta le presupune pe ambele. În lucrarea „Das Unbehagen in der Kultur", în prelungirea pasa-

---

* *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 144.

** *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1926, p. 428.

*** *Jenseits des Lustprinzip*, p. 45.

**** *Abrissder Psychoanalyse*, p. 11.

***** *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Ges. Werke, XIII, p. 100.

****** *Ibidem*.

jului citat mai sus, Freud se referă la ambele aspecte: „În nici un alt caz Erosul nu-și trădează atît de clar trăsătura sa esențială, tendința de a face din mai mulți unul; însă din momentul în care el, fapt devenit proverbial, și-a atins scopul în iubirea a doi oameni, el nu mai vrea să meargă mai departe". Contradicția nu poate fi rezolvată nici prin plasarea forțelor constructive din punct de vedere cultural ale Erosului doar în formele sublimate ale sexualității; după Freud tendința de a crea unități tot mai mari caracterizează natura biologico-organică a Erosului.

În acest moment al interpretării noastre, în loc de a încerca să punem de acord aceste două aspecte contradictorii ale sexualității, ar trebui să ne decidem pentru ideea că ele oglindesc tensiunea internă, nerezolvată a teoriei lui Freud: împotriva reprezentării sale despre conflictul „biologic" inevitabil dintre principiul plăcerii și principiul realității, dintre sexualitate și civilizație se impune ideea despre forța unificatoare și eliberatoare a Erosului care este încătușată și nimicită de o civilizație bolnavă. Această idee ar însemna că Erosul *liber* nu exclude relații culturale sociogene durabile, că el se opune doar unei organizări suprarepresive a relațiilor sociogene sub un principiu care constituie negarea principiului plăcerii. Freud îndrăznește să avanseze ideea unei „comunități de cultură bazate pe asemenea cupluri de indivizi care, saturate libidinal în interior, sînt legate între ele prin comunitatea de muncă și de interese"*. Dar el adaugă că o astfel de „stare ideală" nu există și nu a existat niciodată, că cultura „presupune o cantitate maximă de libido deturnat" că „limitarea sexualității este inevitabilă". Freud găsește temeiul antagonismului dintre cultură și sexualitate în pulsiunile agresive, care se împletesc strîns cu sexualitatea: ele amenință în permanență să distrugă civilizația și constrîng cultura „să

---

* *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 144.

folosească toate mijloacele pentru a stăvili pulsiunile agresive ale omului". „De aici, deci, recurgerea la metode care sînt menite să-i determine pe oameni să apeleze la identificări și la relații de dragoste inhibate sub raportul scopului, de aici restrîngerea vieții sexuale"*. Freud arată, însă, că de fapt acest sistem de refulare și reprimare nu rezolvă conflictul. Civilizația este antrenată într-o dialectică distrugătoare: restricțiile de durată impuse Erosului slăbesc în cele din urmă instinctul vieții și eliberează astfel tocmai acele forțe împotriva cărora au fost chemate să acționeze — forțele distrugerii. Dialectica aceasta, care reprezintă nucleul aproape necercetat și aproape tabuat al metapsihologiei freudiene, va trebui analizată ulterior mai în profunzime; aici vrem să utilizăm concepția antagonistă a lui Freud asupra Erosului pentru a cunoaște formele istorice specifice de refulare care au fost impuse de principiul realității dominant pînă acum.

Introducînd conceptul de „reprimare suplimentară" am canalizat discuția spre instituțiile și relațiile care constituie „corpul" social al principiului realității. Ele nu reprezintă doar manifestările schimbătoare ale unuia și aceluiași principiu al realității, ci transformă efectiv acest principiu. Ca urmare, efortul nostru trebuie să pună în lumină întinderea și limitele formelor de reprimare dominante proprii culturii contemporane și să le prezinte în concepte adecvate principiului realității particular care a guvernat originile și dezvoltarea acestei culturi. L-am denumit *principiul randamentului* pentru a sublinia că sub domnia sa societatea stratifică membrii ei în funcție de randamentul lor economic concurențial. Evident, nu este singura formă de principiu al realității cunoscut de istorie: alte forme de organizare socială au fost hotărîtoare nu numai în culturile primitive, ci s-au menținut pînă în epoca modernă.

---

* *Ibidem*, p. 149.

Principiul randamentului, care este principiul dominant și în continuă expansiune al societății bazate pe cîștig și concurență, presupune o lungă dezvoltare anterioară de-a lungul căreia dominația a cunoscut o raționalizare progresivă. Controlul asupra randamentului social al muncii asigură acum într-o măsură mai mare și în condiții mai bune perpetuarea societății. Pentru mult timp, interesele dominației și cele ale totalității se suprapun: utilizarea aparatului productiv orientată spre profit satisface nevoile și posibilitățile individului. Pentru marea majoritate a populației gradul și modul satisfacerii sînt determinate prin propriul efort, dar acest efort este muncă pentru un aparat pe care ei nu-l conduc, care acționează ca o forță independentă, căruia indivizii trebuie să i se subordoneze dacă vor să trăiască. Iar această forță devine cu atît mai străină, cu cît diviziunea muncii devine mai specializată. Oamenii nu mai trăiesc propria lor viață, ei îndeplinesc funcții stabilite dinainte. Atunci cînd muncesc ei nu-și satisfac propriile necesități și nu-și exercită capacitățile, ci muncesc *înstrăinat*. Munca a devenit *generală* și tot astfel restricțiile impuse libidoului: timpul de muncă, ce constituie cea mai mare parte a vieții omului, este un timp chinuitor, căci munca înstrăinată înseamnă absența satisfacției, negarea principiului plăcerii. Libidoul este deviat spre activități utile din punct de vedere social prin care individul creează pentru sine doar în măsura în care muncește pentru aparat, avînd de realizat lucruri care de cele mai multe ori nu coincid cu adevăratele lui capacități și dorințe.

Totuși — și acest punct este decisiv — energia instinctuală astfel deturnată nu revine pulsiunilor agresive (nesublimate) întrucît utilizarea ei socială (în muncă) conservă și chiar îmbogățește viața individului. Restricțiile impuse libidoului par cu atît mai raționale, cu cît devin mai universale și cu cît își pun amprenta asupra ansam-

blului societății. Ele acționează asupra individului ca legi obiective și ca forțe interiorizate: autoritatea socială este preluată de conștiința morală a individului și de inconștientul său și se manifestă ca dorință și morală proprie, ca împlinire. În dezvoltarea „normală“ individul își trăiește „liber“ refularea ca propria-i viață: el dorește ceea ce trebuie să dorească; satisfacțiile sale îi aduc lui și celorlalți foloase; el este întrucîtva fericit și uneori foarte fericit. Această fericire care se produce în rarele clipe de răgaz dintre zilele sau nopțile de muncă, dar de multe ori chiar în timpul muncii îi permite omului să-și continue activitatea transformînd munca sa și a celorlalți într-un proces continuu. Activitatea sa erotică se acordă cu activitatea sa profitabilă pentru societate. Reprimarea dispare în spatele marii ordini obiective a lucrurilor care îi răsplătește mai mult sau mai puțin adecvat pe indivizii integrați, asigurînd astfel mai mult sau mai puțin adecvat continuitatea societății ca întreg.

Paralel cu această dezvoltare a dominației se agravează și conflictul dintre sexualitate și cultură. Sub dominația principiului randamentului trupul și sufletul devin instrumente ale activității de muncă înstrăinate; ele pot funcționa ca atare doar dacă sacrifică libertatea subiectului-obiect libidinal care este în mod originar omul. Împărțirea *timpului* joacă un rol hotărîtor în această transformare. Numai *temporar*, în timpul zilei de muncă, omul este un instrument al activității înstrăinate; în restul timpului el este liber pentru sine însuși. (Dacă ziua medie de muncă, inclusiv pregătirea pentru muncă și drumul de acasă pînă la locul de muncă și de acolo înapoi, constă din 10 ore, iar nevoia biologică de somn și hrană necesită încă 10 ore, atunci în cea mai mare parte a vieții rămîn patru ore timp liber la fiecare 24 de ore). Acest timp liber stă la dispoziție pentru plăcere. Dar principiul plăcerii care guvernează sinele este „în afara timpului“ și în sensul că el

luptă împotriva fărîmițării temporare a plăcerii, împotriva împărțirii ei în doze mici. O societate dominată de principiul randamentului trebuie să impună o astfel de împărțire întrucît organismul trebuie educat încă de la început în spiritul înstrăinării*. El trebuie învățat să renunțe la satisfacția nelimitată și nefolositoare, la „veșnicia plăcerii“. În afară de aceasta, înstrăinarea și reglementarea zilei de muncă afectează și timpul liber. Această coordonare nu trebuie în nici un caz impusă din afară, de instituțiile sociale și în mod normal nici nu este impusă. Controlul propriu-zis asupra timpului liber se realizează prin durata zilei de muncă, prin rutina obositoare și mecanică a activității de muncă înstrăinate; acestea fac ca repaosul să se transforme în destindere pasivă și în „refacere“ a energiei pentru muncă. Doar în ultimul stadiu al civilizației industriale, cînd creșterea producției amenință să arunce în aer legile impuse de dominația represivă, tehnica manipulării maselor a dezvoltat o industrie a distracțiilor care ia direct sub control timpul liber sau statul a preluat direct impunerea unui astfel de control. Individul nu trebuie lăsat singur. Căci necontrolată și cu ajutorul unei inteligențe libere care ia act de posibilitățile de eliberare de realitatea reprimării, energia sinelui s-ar revolta împotriva restricțiilor tot mai alienante care i se impun și ar tinde să cuprindă un cîmp tot mai mare de relații existențiale, ceea ce

---

* Desigur orice tip de societate, orice civilizaţie trebuie să ceară de la membrii ei o cantitate de timp de muncă pentru crearea celor necesare traiului, precum şi pentru un trai bun. Însă nu orice fel de muncă este incompatibilă cu principiul plăcerii. Relaţiile umane legate de muncă îi conferă „multe componente libidinale, narcisice, agresive şi chiar erotice“ (Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 110). Conflictul insolubil există nu între muncă (principiul realităţii) şi Eros (principiul plăcerii), ci între munca înstrăinată (principiul randamentului) şi Eros. Vom discuta mai tîrziu conceptul de muncă neînstrăinată, libidinală.

ar anihila eul adaptat realității și acțiunile sale represive.

Organizarea sexualității oglindește principalele caracteristici ale principiului randamentului și ale organizării societății care-i corespunde. Freud insistă asupra aspectului centralizării. Aceasta se manifestă în special în „unificarea" diferitelor obiecte ale pulsiunilor parțiale în obiectul libidinal aparținînd celuilalt sex și în instituirea supremației genitalului. În ambele cazuri procesul de unificare este represiv, adică pulsiunile parțiale nu se dezvoltă „liber" spre o treaptă „superioară" de satisfacere, ci sînt blocate și reduse la rolul de funcție ajutătoare. Acest proces realizează desexualizarea corpului, necesară din punct de vedere social: libidoul este concentrat într-o parte a corpului, fapt prin care se creează posibilitatea ca aproape întreg restul corpului să fie folosit ca instrument de muncă. Limitarea temporală a libidoului este completată de restrîngerea sa spațială.

Inițial pulsiunea sexuală nu cunoaște nici o limită temporală sau spațială a subiectelor și obiectelor sale; sexualitatea este de la natură „polimorf-perversă". Organizarea socială a pulsiunii sexuale califică drept perversiuni practic toate manifestările care nu servesc reproducerii sau n-o pregătesc. Fără cea mai severă reprimare ele s-ar împotrivi sublimării de care depinde dezvoltarea culturii. După Fenichel „obiectul sublimării îl constituie tendințele pregenitale", iar primatul genitalului premisa ei*. Freud se întreabă de ce tabuarea perversiunilor este menținută cu atîta severitate. El ajunge la concluzia că „nimeni nu ar putea uita că ele sînt nu numai ceva detestabil, ci și ceva monstruos și înfricoșător: ca și cum ar fi considerate ispititoare iar

---

* *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 142.

față de cei care le practică ar trebui învinsă o invidie ascunsă"*. Perversiunile par să ofere o *promesse de bonheur* mai mare decît cea a sexualității normale. De unde provine această promisiune? Freud accentuează caracterul „exclusiv" al abaterii de la normă, împotrivirea ei față de actul sexual orientat spre reproducere. Astfel, perversiunile exprimă un protest împotriva subordonării sexualității față de reproducere și împotriva instituțiilor care o apără. Teoria psihanalitică vede în practicile care împiedică procrearea o opoziție față de perpetuarea lanțului reproducerii și deci împotriva dominației paterne, o încercare de a împiedica „reapariția tatălui"**. Perversiunile par să refuze întreaga înrobire a eului plăcerii de către eul realității. Pretenția lor de libertate pulsională într-o lume a reprimării le atestă ca un refuz a acelor sentimente de vinovăție care însoțesc refularea sexuală***.

Datorită revoltei împotriva principiului randamentului în numele principiului plăcerii devine evidentă afinitatea adîncă a perversiunilor cu fantezia, acea activitate psihică „care rămîne în afara examenului realității, subordonîndu-se doar principiului plăcerii"****. Fantezia nu joacă doar un rol decisiv în manifestările perverse ale sexualității***** ci, ca facultate de reprezentare artistică, asociază perversiunea cu imaginile originare ale libertății și împlinirii depline. În cadrul unei ordini sociale represive care pune pe același plan normalul, ceea ce este folositor din punct de ve-

---

* *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 332.

** C. Barg. *Zur Psychoanalyse der Prostitution*, în Imago, XXIII, Nr. 3, 1937, p. 345.

*** Rank. *Sexualität und Schuldgefühl*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1926, p. 103.

**** *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, Ges. Werke, VIII, p. 234.

***** Rank. *Sexualität und Schuldgefühl*, p. 74.

dere social, și binele, manifestările plăcerii de dragul plăcerii trebuie să apară ca „flori ale răului“. În fața unei ordini sociale în cadrul căreia sexualitatea slujește ca mijloc unui scop util, perversiunile apără sexualitatea ca scop în sine. Prin aceasta ele se situează în afara domeniului de acțiune al principiului randamentului și îi amenință temeliile. Ele instituie relații libidinale pe care societatea trebuie să le condamne întrucît ele amenință procesul de civilizație care transformă organismul într-un instrument de muncă. Ele sînt simbolul a ceea ce a trebuit să fie reprimat pentru ca să triumfe refularea și să se impună dominarea tot mai eficientă a omului și a naturii — un simbol al identității distrugătoare dintre libertate și fericire. În afară de aceasta, concesiile făcute exercitării perversiunilor nu periclitează doar perpetuarea neîntreruptă a forței de muncă ci, poate, umanitatea însăși. Contopirea Erosului și a Thanatosului, care, chiar în cazul existenței umane normale este instabilă, amenințată, pare aici să fie împinsă dincolo de limita de periculozitate. Iar dizolvarea acțiunii lor comune pune în evidență elementele erotice ale instinctului morții, precum și elementele thanatice ale pulsiunii sexuale. Perversiunile conduc spre ideea că Erosul și Thanatosul sînt în ultimă instanță identice sau că erosul este subordonat instinctului morții. Sarcina culturală (sarcina vitală?) a libidoului — „de a face inofensivă această pulsiune distrugătoare“* devine aici imposibilă: pulsiunea care tinde spre satisfacere integrală regresează de la principiul plăcerii la principiul Nirvana. Cultura a sesizat și sancționat acest mare pericol: ea aprobă împletirea instinctului morții și a Erosului în creațiile foarte sublimate (și monogame) ale *Liebestod*, condamnînd formele de expresie ale Erosului

* Freud. *Das ökonomische Problem des Masochismus*, Ges. Werke, XIII, p. 376.

mai puțin evoluate, dar mai apropiate de Eros ca scop în sine.

Nu există o organizare socială a instinctului morții care să corespundă celei a Erosului: profunzimea la care acționează această pulsiune o apără de o astfel de organizare sistematică și metodică; doar cîteva din manifestările sale derivate sînt accesibile controlului. Ca element component al satisfacției sadico-masochiste, el devine obiectul unei tabuări stricte, asemeni tuturor perversiunilor. Și totuși întregul proces al culturii devine posibil doar prin transformarea și utilizarea instinctului morții sau a ramificațiilor sale. Devierea tendințelor de distrugere primare de la eu asupra lumii exterioare alimentează progresul tehnologic, iar contribuția instinctului morții la formarea supraeului realizează supunerea eului plăcerii față de principiul realității și consolidează morala culturală. În această transformare instinctul morții este pus în slujba Erosului; impulsurile agresive furnizează energie pentru modificarea, stăpînirea și utilizarea constantă a naturii în folosul umanității. Atacînd lucruri, animale (și uneori chiar oameni), descompunîndu-le, modificîndu-le şi distrugîndu-le, omul își extinde dominația asupra lumii, urcînd astfel pe trepte tot mai înalte ale civilizației. Dar civilizația conservă întotdeauna însemnul componentelor ei thanatice:

„... Se pare că sîntem siliți să acceptăm ipoteza sumbră că în structura și substanța oricărui efort uman constructiv este inclus principiul morții, că nu există impuls progresiv care să nu fie paralizat, că intelectul nu oferă o protecție sigură împotriva barbariei violente"*.

Tendințele distructive care sînt canalizate spre scopuri utile din punct de vedere social își trădează din cînd în cînd originea într-un impuls

---

* Wilfrid Trotter. *Instincts of the Herd in Peace and War*, London, Oxford University Press, 1953, p. 196.

care sfidează orice tendinţă constructivă. Din spatele motivelor raţionale şi raţionalizate ale războaielor împotriva duşmanilor naţionali şi a grupurilor duşmane, pentru cucerirea distructivă a timpului, spaţiului şi a oamenilor partenerul thanatic al Erosului se manifestă cu adeziunea constantă şi participarea victimei.*

„În constituirea personalităţii pulsiunile distructive se manifestă cel mai clar în formarea supraeului“**. Desigur, supraeul, datorită rolului său de apărare împotriva impulsurilor „nerealiste“ ale sinelui, datorită funcţiei sale în depăşirea durabilă a complexului Oedip, structurează şi susţine unitatea eului, asigură dezvoltarea sa conformă principiului realităţii, acţionînd astfel în slujba Erosului. Dar el îşi atinge scopurile opunînd eul sinelui, orientînd pulsiunile agresive împotriva unei părţi a personalităţii, divizînd unitatea acesteia; astfel el se pune din nou în slujba adversarului instinctului vieţii. Această distructivitate orientată spre interior constituie nucleul moral al personalităţii mature. Conştiinţa morală, acest organ extrem de preţios al individului cultivat se dovedeşte a fi impregnat de instinctul morţii; imperativul categoric pe care-l impune supraeul, rămîne un imperativ al autodistrugerii care asigură existenţa socială a personalităţii. Refularea afectează atît instinctul morţii cît şi instinctul vieţii. În mod normal legătura dintre ele este una sănătoasă, dar severitatea supraeului împinsă prea departe ameninţă permanent acest echilibru. „Este ciudat că omul, pe măsură ce îşi îngrădeşte agresiunea orientată spre exterior, devine cu atît mai sever, adică agresiv în propriul ideal al eului, împotriva eului său“***. La limită, supraeul poate deveni în

---

* Vezi S. Freud. *Warum Krieg*, Ges. Werke, XVI, p. 13.

** Franz Alexander. *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit*, p. 221.

*** *Das Ich und das Es*, Ges. Werke, XIII, p. 284.

melancolie un loc de „cultivare a instinctului morții“, un fel de sediu central al pulsiunilor morții“*. Acest pericol extrem își are rădăcinile în situația *normală* a eului. Întrucît activitatea sa de sublimare „are ca urmare eliberarea pulsiunilor agresive în supraeu, prin lupta sa împotriva libidoului, el se expune pericolului agresiunii și morții. Dacă eul este supus agresiunii supraeului sau îi cade victimă, soarta sa este asemănătoare celei a protistelor care pier sub acțiunea produselor de dezasimilație pe care ele însele le-au eliminat“**. Iar Freud adaugă că „în sens economic ... morala supraeului este un astfel de produs de dezasimilare“.

În acest context metapsihologia freudiană este confruntată cu dialectica fatală a civilizației, al cărei progres conduce la eliberarea crescîndă a forțelor distructive.

---

* *Ibid.*, p. 287.

** *Das Ich und das Es*, Ges. Werke, XIII, p. 287.

LIMITELE ISTORICE ALE PRINCIPIULUI RANDAMENTULUI*

În analizele anterioare am încercat să desprindem cîteva trăsături fundamentale ale structurii pulsionale ale culturii** și în special să definim principiul realității sub semnul căruia a stat progresul culturii și civilizației occidentale. Am folosit termenul de principiul randamentului pentru a denumi acest principiu; de asemenea, am încercat să demonstrăm că dominația și înstrăinarea care provin din organizarea socială a muncii sînt acelea care determină într-o mare măsură cerințele impuse pulsiunilor de către acest principiu al realității. Se pune întrebarea dacă trebuie să considerăm ca indiscutabilă perpetuarea dominației principiului randamentului (astfel încît dezvoltarea culturii ar trebui considerată doar din perspectiva acestui principiu) sau, dacă, dimpotrivă, principiul randamentului nu a creat premisele pentru un principiu al realității calitativ deosebit, nerepresiv. Această întrebare s-a impus de la sine atunci cînd am confruntat teoria psihanalitică despre om cu cîteva tendințe istorice fundamentale:

1. Tocmai progresul culturii și al civilizației realizat sub domnia principiului randamentului a condus spre un nivel al productivității care ar

---

* Capitolul VI al lucrării *Eros și civilizație*.

** Este vorba de cap. II și IV al lucrării, acesta din urmă fiind intitulat „Dialectica civilizației" (n. trad.)

permite reducerea la un minimum a cheltuielilor de energie pulsională pentru munca înstrăinată. În această lumină, menținerea organizării represive a pulsiunilor apare ca fiind impusă nu atît de „lupta pentru existență“, cît mai curînd de interesul de a perpetua această luptă — interes al dominației.

2. Filozofia occidentală reprezentativă a dezvoltat un concept al rațiunii care conține trăsăturile esențiale ale principiului randamentului. Aceeași filozofie ajunge la viziunea unei forme superioare de rațiune care reprezintă tocmai negarea acestor trăsături, întrucît ea este receptivitate, contemplație, bucurie. Din spatele definirii subiectului în termenii activității productive a eului, activitate caracterizată de o continuă autotranscendere, apare imaginea mîntuirii eului: oprirea oricărei transcenderi într-o formă de existent care a absorbit orice devenire și care este pentru sine și cu sine în orice alteritate.

Problema caracterului istoric și a limitelor istorice ale principiului randamentului este de o importanță hotărîtoare pentru teoria lui Freud. Am văzut că el identifica una din formele principiului realității (principiul randamentului) cu principiul realității în general. Ca atare, dialectica pe care Freud o atribuie culturii își pierde caracterul fatal dacă principiul randamentului se dovedește a fi doar o formă istorică specifică a principiului realității. Mai mult chiar, întrucît Freud identifică și caracterul istoric al pulsiunilor cu „natura“ lor, relativitatea principiului randamentului ar afecta chiar concepția sa fundamentală asupra dinamicii pulsionale a Erosului și Thanatosului: sub domnia unui alt principiu al realității, relațiile dintre ele, precum și dezvoltarea lor vor fi altele. Dar teoria freudiană a pulsiunilor oferă unul din argumentele cele mai puternice *împotriva* caracterului relativ (istoric) al principiului randamentului. Dacă sexualitatea este, potrivit esenței ei, antisocială și asocială, iar

distructivitatea — manifestarea unei pulsiuni primare, atunci ideea unui principiu al realității nerepresiv nu este decît speculație goală.

Teoria freudiană a pulsiunilor indică direcția în care trebuie cercetată problema. Principiul randamentului impune o organizare represivă tot mai perfecționată a sexualității și a pulsiunii distructive. De aceea, dacă procesul istoric tinde să desființeze instituțiile principiului randamentului, atunci el va desființa totodată și organizarea pulsiunilor corespunzătoare acestuia, adică va elibera pulsiunile de restricțiile și devierile cerute de principiul randamentului. Aceasta ar însemna apariția posibilității de eliminare treptată a reprimării suplimentare, ceea ce ar implica absorbirea sau neutralizarea unui domeniu crescînd al distructivității de către Erosul întărit. Desigur, teoria lui Freud interzice construirea vreunei utopii psihanalitice. Dacă acceptăm teoria sa și susținem totuși că în reprezentarea unei culturi nerepresive este conținută o substanță istorică, atunci aceasta trebuie dedusă din însăși teoria freudiană a pulsiunilor. Trebuie să examinăm concepțiile sale pentru a constata dacă conțin elemente ce trebuie să fie reinterpretate. Această metodă corespunde celei pe care am folosit-o în dezvoltările sociologice anterioare. Acolo am încercat să „citim“ osificarea principiului realității în condițiile istorice pe care el le-a produs; aici încercăm să „citim“ în destinul istoric al pulsiunilor dacă există posibilitatea dezvoltării lor nerepresive. Un astfel de procedeu impune o critică a principiului realității actual în numele principiului plăcerii, o reevaluare a relației antagonice existente pînă acum între aceste două dimensiuni ale existenței umane.

Freud afirmă că conflictul esențial dintre cele două principii este inevitabil; în elaborarea ulterioară a teoriei sale acest caracter inevitabil nu

mai pare atît de indiscutabil. Conflictul, sub forma pe care o îmbracă în cultură, este determinat și perpetuat de Ananke, de penurie, de lupta pentru existență. (Nici forma ultimă a teoriei pulsiunilor centrată în jurul conceptelor de Eros și instinct al morții nu suprimă această teză; acum penuria apare ca nevoia și imperfecțiunea inerente vieții organice.) Lupta pentru existență face inevitabilă modificarea represivă a pulsiunilor tocmai pentru că nu există suficiente bunuri și resurse pentru o satisfacere deplină și lipsită de durere și efort a pulsiunilor. Dacă acest lucru este adevărat, atunci organizarea represivă a pulsiunilor în lupta pentru existență trebuie atribuită unor factori *exogeni* — exogeni în sensul că ea nu este proprie „naturii“ pulsiunilor, ci rezultă din condițiile istorice specifice în care se dezvoltă pulsiunile. După Freud această distincție este neesențială, întrucît pulsiunile înseși sînt „istorice“*; nu există structură pulsională „în afara“ structurii istorice. Faptul nu ne dispensează de necesitatea de a face distincția, însă ea trebuie făcută *în interiorul* structurii istorice. Aceasta apare stratificată pe două nivele: a) nivelul filogenetic, dezvoltarea animalului uman în luptă cu natura și b) nivelul sociologic, dezvoltarea indivizilor civilizați și a grupelor de indivizi în luptă între ele și cu mediul. Cele două nivele se află într-o permanentă și indisolubilă interacțiune, dar factorii care au apărut în cadrul nivelului social sînt, în raport cu primul nivel — cel biologic, factori exogeni, avînd de aceea o altă pondere și o altă valoare (deși pe parcursul dezvoltării pot „coborî“ pînă la primul nivel); ei sînt mai relativi, se pot modifica mai rapid și aceasta fără a periclita dezvoltarea speciei sau a-i imprima un sens descendent. Această diferență în originea modificării instinctelor stă la baza distincției pe care am făcut-o între reprimarea

---

* Vezi de exemplu: *Jenseits des Lustprinzips.*

„inevitabilă“ şi cea suplimentară*. Cea din urmă se naşte şi realizează la nivel sociologic.

Freud este conştient de existenţa elementelor istorice în cadrul structurii pulsionale a omului. În discutarea religiei ca o formă istorică de „iluzie“, el aduce următorul argument care contrazice poziţia sa: „Oamenii sînt foarte puţin accesibili pentru argumentele raţionale, fiind dominaţi de dorinţele lor pulsionale. Atunci de ce trebuie să fie privaţi de o satisfacere pulsională, oferindu-li-se în schimb argumente raţionale?“ Şi el răspunde: „Desigur, oamenii sînt astfel, dar v-aţi întrebat dacă este necesar ca ei să fie astfel sau dacă natura lor interioară le impune aceasta?“**. Totuşi, în teoria sa a pulsiunilor Freud nu trage concluzii decisive din această distincţie istorică, ci atribuie ambelor nivele o valoare egală şi generală. Faptul dacă restricţiile sînt impuse de penurie sau *de distribuirea* inegală a penuriei, de lupta pentru existenţă sau de interesul dominaţiei nu este hotărîtor pentru metapsihologia sa. Şi într-adevăr, cei doi factori — cel filogenetic-biologic şi cel sociologic — s-au contopit pe parcursul dezvoltării de pînă acum a istoriei. Dar această contopire a devenit de mult timp „nefirească“, ca şi „modificarea“ represivă a principiului plăcerii de către principiul realităţii. Refuzul constant al lui Freud de a admite o posibilitate reală de eliberare de această modificare presupune deci că penuria şi dominaţia sînt eterne, idee care a devenit astăzi discutabilă. Datorită acestei idei un factor exterior este învestit cu demnitatea teoretică a unui element inerent vieţii sufleteşti, inerent chiar pulsiunilor primare. Avînd în vedere perspectivele civilizaţiei, precum şi interpretarea freudiană a dezvoltării pulsiunilor, trebuie să punem sub semnul întrebării corectitudinea acestei idei. Dacă civilizaţia se dezvoltă spre un stadiu supe-

---

* *Ibidem*, p. 40.

** Ibidem, *Die Zukunft einer Illusion*, Ges. Werke, XIV, p. 370.

rior de libertate, atunci trebuie să luăm în serios posibilitatea istorică, poate chiar necesitatea istorică a unei eliberări treptate a dezvoltării pulsionale de restricțiile care i-au fost impuse pînă acum.

Pentru a deduce din teoria lui Freud despre pulsiuni ipoteza unei culturi nerepresive trebuie să examinăm din nou concepția sa asupra pulsiunilor primare, asupra scopurilor și interrelațiilor lor. După Freud instinctul morții este acela care se opune înainte de toate ipotezei unei culturi nerepresive. Însăși existența unei astfel de pulsiuni pare să conducă „automat" la întreaga țesătură de restricții și controale introduse de cultură: caracterul înnăscut al distructivității generează caracterul perpetuu al represiunii.

Examenul nostru trebuie deci să înceapă cu analiza freudiană a instinctului morții.

Am văzut că, în ultima teorie a pulsiunilor, ambele pulsiuni primare — Eros și Thanatos — sînt caracterizate de „tendința inerentă oricărui organism viu de a restabili un stadiu anterior pe care a trebuit să-l părăsească sub influența unor forțe perturbatoare externe"*. Freud vede în această tendință regresivă o expresie a „inerției vieții organice", pe care o explică prin următoarea ipoteză: în momentul în care viața organică s-a născut din materia neînsuflețită a apărut o „tensiune" puternică de care tînărul organism a încercat să se elibereze printr-o reîntoarcere la anorganic"**. În stadiul primitiv al vieții organice drumul spre existența anorganică era probabil foarte scurt, iar a muri era un lucru simplu. Însă cu timpul, „influențele exterioare" au prelungit acest drum, constrîngînd organismul la „ocoluri tot mai lungi și tot mai complicate pentru a ajunge la moarte". Cu cît ocolul este mai lung și mai complicat, cu atît organismul este mai diferențiat și mai puternic: în cele din urmă

---

* *Jenseits des Lustprinzips*, p. 38.
** *Ibidem*, p. 40.

el cucerește lumea și o transformă în domeniul său. Totuși scopul originar al pulsiunilor se conservă: reîntoarcerea la viața anorganică, la materia „moartă". Exact în acest punct al dezvoltării ipotezei sale celei mai interesante Freud repetă de mai multe ori că factorii exogeni sînt aceia care determină dezvoltarea primară a pulsiunilor. Sub presiunea „forțelor externe, perturbatoare" organismul a fost silit să abandoneze starea anterioară; „succesele dezvoltării organice trebuie să le punem pe seama influențelor externe, perturbatoare, care contrazic organismul în tendința sa spre stagnare; factorii exteriori hotărîtori au suferit modificări care i-au făcut capabili să impună substanței care a supraviețuit devieri din ce în ce mai mari de la drumul vital primar"*. Dacă moartea organismului este provocată de „motive interne"**, ocolul prin care se ajunge la moarte este determinat de factori externi. Freud presupune că acești factori trebuie căutați în „istoria pămîntului și a relațiilor sale cu soarele"***. Dar dezvoltarea animalului „om" nu se limitează la istoria geologică; pe baza istoriei naturale, omul devine subiectul și obiectul propriei sale istorii. Dacă la început deosebirea dintre Eros și Thanatos era foarte mică, pe parcursul istoriei animalului uman ea crește considerabil, devenind o caracteristică esențială a însuși procesului istoric. Diagrama care urmează poate ilustra construcția freudiană a dinamicii pulsionale fundamentale. Această diagramă schițează succesiunea istorică ce începe cu viața organică (stadiul 2 și 3), trece prin faza de formare a celor două pulsiuni primare (5) pentru a ajunge în faza „modificării" pulsiunilor umane de către cultură (6 la 7). Stadiile 3 și 6 constituie momentele de cotitură. Ambele sînt condiționate de factori externi dato-

---

* *Ibidem*, p. 39, 40, 41.
** *Ibidem*, p. 40.
*** *Ibidem*, p. 39.

Stadii 1	2—3		4	5		6		7
	Principiul plăcerii					**Principiul realității. Ananke, Luptă pentru existență**		
Materia anorganică	Apariția vieții	Crearea tensiunii	Tendință regresivă	*Eros* combinarea celulelor germinale	→	*Sexualitate* Eros „organizat“, sublimare etc.	→	formarea grupurilor
			→	Tendința de reîntoarcere la stadiul anorganic	→	agresiune externă și internă		dominația asupra omului și a naturii
							→	morală
				Instinctul morții		*Instinct distructiv*		
				Principiul Nirvana				

rită cărora atît conturarea instinctelor, cît și dinamica lor ulterioară sînt „determinate istoric". În stadiul 3 factorul exterior este „tensiunea nerezolvată" provocată de apariția vieții organice. „Experiența" că viața este mai puțin „satisfăcătoare", mai dureroasă decît stadiul anterior, produce instinctul morții ca tendința de a elimina această tensiune prin regresiune. Acțiunea instinctului morții apare astfel ca rezultatul traumei produse de frustrarea originară: lipsa și durerea cauzate aici de un eveniment biologico-geologic.

Celălalt moment de cotitură nu mai este biologico-geologic; el se produce la începutul culturii. Aici factorul exterior este Ananke, lupta conștientă pentru existență. Această luptă impune atît devierea represivă a pulsiunilor sexuale (mai întîi prin forța brutală a tatălui primitiv, mai tîrziu prin instituționalizare și interiorizare), cît și transformarea instinctului morții în agresiune socialmente utilă și morală. Această organizare a pulsiunilor (în realitate un proces de lungă durată) creează diviziunea muncii civilizate, progresul, „legea și ordinea"; totodată ea declanșează acea serie de evenimente care conduce la slăbirea progresivă a Erosului și la creșterea agresivității și a sentimentului de vinovăție. Am văzut că această dezvoltare nu este „inerentă" luptei pentru existență, nu-i revine în mod natural, ci doar organizării ei represive și că depășirea penuriei, posibilă în stadiul actual de dezvoltare, face această luptă tot mai fără sens.

Dar pulsiunile înseși nu conțin oare forțe asociale care fac necesare restricții represive, indiferent dacă în lumea exterioară domnește penuria sau belșugul? Să ne amintim din nou că Freud susține că natura pulsiunilor este „istoric dobîndită". De aceea această natură este supusă schimbării din momentul în care se modifică condițiile fundamentale care au imprimat pulsiunilor această natură. Este adevărat că aceste condiții nu s-au schimbat, lupta pentru existență desfășurîndu-se încă în cadrul penuriei și al dominației

omului asupra omului. Dar ele tind să devină caduce și „artificiale“ în perspectiva posibilității reale de a suprima penuria și dominația. Măsura în care s-a schimbat baza culturii (în timp ce *principiul* ei a rămas același) poate fi ilustrată de faptul că deosebirea dintre începuturile culturii și stadiul ei actual este mult mai mare decît deosebirea dintre începuturile culturii și stadiul anterior, cînd s-a format „natura“ pulsiunilor. Desigur, transformarea condițiilor fundamentale ale culturii nu ar putea afecta decît pulsiunile umane formate (pulsiunea sexuală și cea agresivă). O astfel de transformare nu poate fi imaginată în legătură cu condițiile fundamentale biologico-geologice; nașterea vieții va rămîne în continuare o traumă, așa încît domnia principiului Nirvana pare de neclintit. Totuși ramificațiile instinctului morții nu acționează decît contopindu-se cu pulsiunile sexuale; atîta timp cît există viață, primele rămîn subordonate celor din urmă. Soarta *distrudo*-ului (sau a „energiei“ pulsiunilor distructive) depinde de cea a libidoului. Prin urmare, o schimbare calitativă în dezvoltarea sexualității va modifica în mod necesar manifestarea instinctului morții.

Astfel, ipoteza unei culturi nerepresive este validată teoretic doar prin demonstrarea posibilității unei dezvoltări nerepresive a libidoului în condițiile unei culturi mature. Direcția unei astfel de dezvoltări este indicată de acele facultăți psihice care, după Freud, cad în afara acțiunii principiului realității, transpunînd această libertate în lumea conștiinței mature.

IDEEA DE PROGRES ÎN LUMINA PSIHANALIZEI*

Permiteți-mi să încep prin a defini principalele două tipuri ale conceptului de progres ce caracterizează perioada modernă a culturii occidentale. Pe de o parte, progresul este determinat într-un mod cu precumpănire cantitativ, evitîndu-se legarea acestui concept de orice valorizări pozitive. Privit prin această prismă, progresul înseamnă că în cursul dezvoltării culturii, în pofida numeroaselor perioade de regresiune, cunoștințele și aptitudinile umane luate în ansamblu au sporit și că, totodată, aplicarea lor în vederea dominării lumii înconjurătoare — socială și naturală — a devenit tot mai universală. Rezultatul acestui progres este creșterea bogăției sociale. Pe măsură ce cultura progresează, ea sporește atît trebuințele oamenilor cît și mijloacele pentru satisfacerea lor; dacă un astfel de progres contribuie și la desăvîrșirea omului, la o existență mai liberă și mai fericită, aceasta rămîne o chestiune deschisă. Acest concept cantitativ îl putem numi concept al progresului *tehnic*, opunîndu-i conceptul de progres calitativ așa cum a fost elaborat îndeosebi în cadrul filozofiei idealiste și, în modul cel

---

* Prelegere ţinută de Herbert Marcuse în cadrul unui ciclu de conferinţe la universităţile din Frankfurt şi Heidelberg, cu ocazia centenarului naşterii lui Sigmund Freud, în toamna anului 1956. Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1968, p. 35—53.

mai pregnant poate, de către Hegel. Conform acestui concept, progresul istoric ar consta în realizarea *libertății* umane, a moralității: oamenii devin tot mai liberi, iar conștiința libertății înseşi i-ar incita la o lărgire a sferei de cuprindere a libertății. Rezultatul progresului constă aici în faptul că oamenii devin tot mai umani, că sclavia, arbitrarul, oprimarea, suferința se diminuează. Acest concept calitativ de progres îl putem numi ideea progresului *umanitar*.

Între conceptul cantitativ și cel calitativ de progres există însă o conexiune lăuntrică; progresul tehnic pare a fi o condiție preliminară a oricărui progres umanitar. Ridicarea omenirii din sclavie și mizerie la o tot mai mare libertate presupune progresul tehnic, adică un grad înalt de dominare a naturii, unicul generator al bogăției sociale, care, la rîndul ei, permite ca și trebuințele umane să îmbrace o formă mai umană și să fie satisfăcute într-un mod mai uman. Pe de altă parte însă, progresul tehnic nu antrenează nicidecum în mod automat progresul umanitar. Rămîne de văzut în ce mod este distribuită avuția socială și cui servesc cunoștințele şi aptitudinile sporite ale oamenilor. Progresul tehnic, care ca atare constituie, desigur, condiția prealabilă a libertății, nu înseamnă cîtuși de puțin şi realizarea unei libertăți mai mari. Este destul să ne reprezentăm ideea unui stat totalitar al bunăstării, idee care de mult nu mai este atît de abstractă și speculativă, pentru a înțelege că aici trebuințele oamenilor sînt, negreșit, mai mult sau mai puțin satisfăcute, dar într-un mod care îi manipulează pe oameni atît în viața lor particulară cît și în cea socială, îi manipulează din leagăn şi pînă la mormînt. Dacă mai putem vorbi aici despre fericire, aceasta poate fi numai una manipulată.

În formularea filozofică a conceptului de progres se poate remarca o tendință decisivă, şi anume tendința neutralizării progresului însuși. Dacă în secolul al XVIII-lea, pînă la Revoluția franceză, conceptul tehnic al progresului este şi el înțeles

în mod calitativ, iar perfecționarea tehnică este ca atare asociată cu perfecționarea umanității — ceea ce are loc în modul cel mai pregnant la Condorcet —, în secolul al XIX-lea situația se schimbă. Comparînd conceptul de progres la Comte și Mill cu conceptul lui Condorcet, constatăm imediat că aici are loc o neutralizare conștientă; Comte și Mill caută să determine într-un mod neaxiologic conceptul de progres: desăvîrșirea umană nu este derivabilă din progresul tehnic ca atare. Aceasta înseamnă însă că elementul calitativ al progresului este din ce în ce mai mult alungat în utopie. El este de găsit în sistemele preștiințifice, iar apoi în cele socialist-științifice, în cadrul cărora elementul umanitar triumfă asupra elementului tehnic, și nu în însuși conceptul de progres. Acest concept este neutru, neaxiologic sau pretins neaxiologic.

Conceptul așa-zis neaxiologic de progres, care, începînd din secolul al XIX-lea, caracterizează tot mai mult dezvoltarea civilizației și culturii occidentale, conține, fără îndoială, o valorizare pe deplin determinată, iar aceasta relevă principiul imanent al progresului sub semnul căruia s-a dezvoltat în mod empiric societatea industrială modernă. Elementele sale determinante ar trebui caracterizate după cum urmează: valoarea supremă este *productivitatea*, nu numai în sensul producerii crescînde de bunuri materiale și spirituale, ci și în sensul unei dominări mai universale a naturii. Se pune deci problema: productivitate — în ce scop? Răspunsul care e dat întotdeauna este, desigur, evident: firește, în scopul satisfacerii trebuințelor. Productivitatea ar servi la o satisfacere mai adecvată și mai largă a trebuințelor, productivitatea fiind, în ultima instanță, producție a valorilor de întrebuințare destinate să slujească oamenilor. Dar dacă conceptul de trebuință include atît hrana, îmbrăcămintea, locuința, cît și bombele, aparatele distractive și nimicirea alimentelor nevandabile, putem afirma cu deplin temei că acest concept este pe cît de ipocrit pe

atît de inadecvat în ceea ce privește determinarea unei productivități legitime și avem dreptul să lăsăm deschisă chestiunea: productivitate — în ce scop? După toate aparențele, productivitatea se transformă din ce în ce mai mult într-un scop în sine, iar problema utilizării productivității rămîne nu numai deschisă, ci și tot mai refulată.

Dar, dacă productivitatea este legată indisolubil de principiul modern al progresului, urmează că existența este trăită și resimțită ca muncă, munca însăși devenind conținut al existenței. Munca este concepută ca muncă socialmente utilă, necesară, dar nu neapărat ca muncă dătătoare de satisfacții pentru individ, ca muncă individual necesară. Nevoia socială și nevoia individuală se despart, și aceasta, desigur, cu atît mai mult cu cît societatea industrială se dezvoltă sub egida acestui principiu al progresului. Altfel spus: munca ce devine viața propriu-zisă este *muncă înstrăinată*. Ea ar trebui definită ca muncă ce refuză indivizilor satisfacerea capacităților și nevoilor lor umane și care, atunci cînd în genere oferă vreo satisfacție, o oferă numai în mod accesoriu sau după efectuare. Aceasta înseamnă însă că, potrivit scării valorice statornicite de principiul progresului care determină dezvoltarea societății industriale, satisfacerea, împlinirea, odihna și fericirea nu constituie țeluri, nu reprezintă în nici un caz valorile supreme și, dacă în genere sînt valori, atunci sînt și rămîn valori cu totul secundare.

Acestei ordini valorice, pentru care satisfacerea individuală, fericirea individuală constituie doar un element subordonat, îi corespunde o ierarhie a facultăților umane, inerentă conceptului de progres: scindarea esenței umane în facultăți superioare, spirituale, și facultăți inferioare, senzoriale, raportate între ele de așa manieră încît facultățile superioare — rațiunea — sînt determinate și definite prin opoziție cu exigențele sensibilității, ale instinctelor. Rațiunea se manifestă esențialmente ca principiu al renunțării și impunere a renunțării; în sarcina ei cade nu numai

îndrumarea, ci şi reprimarea sensibilităţii, a facultăţilor umane inferioare. În consecință, înăuntrul acestei idei de progres, libertatea va fi definită ca libertate în raport cu constrîngerea instinctelor, cu senzorialitatea, ca transcendență situată deasupra satisfacției și ca *autonomie* a acestei transcendențe. Satisfacția nu trebuie să fie niciodată ceea ce formează conținutul şi spațiul libertății. Libertatea transcende în ceva „superior" satisfacerea deja obținută. Iar această transcendenţă, inerentă libertății, apare în cele din urmă la fel ca libertatea căreia îi aparţine, ca un scop în sine. Este cu neputință să mai determinăm pentru cine şi pentru ce există această transcendență. Transcendența ca atare este suficientă pentru determinarea esenței libertății, iar întrebările: pentru ce această transcendență, pentru ce această neîntreruptă depășire a stadiului deja atins, pentru ce tocmai această dinamică trebuie să definească esența omului? rămîn deschise, la fel ca şi chestiunea: pentru ce productivitatea crescîndă trebuie să fie valoarea supremă și principiul motric? Astfel determinată ca scop în sine şi strict delimitată de satisfacere, libertatea antrenează pierderea fericirii. Ea apare ca o povară, iar filozofii și poeții o transfigurează într-o libertate a sărăciei, o libertate a muncii şi chiar o libertate în lanţuri, proslăvind-o ca pe o încununare a existenței umane, ca semnul distinctiv al oamenilor. Unui atare concept al libertăţii îi aparține o negativitate fără care libertatea nu ar putea fi în genere determinată. Iar în ce priveşte această negativitate filozofia idealistă este de acord cu filozofia existenţialistă modernă, Kant este de acord cu Sartre. Determinarea sartreană a libertății ca transcendență eternă de dragul transcendenței conține ca determinare esențială a libertății tocmai acea negativitate pe care şi filozofia idealistă o stipulează atunci cînd definește libertatea ca o constrîngere interiorizată de ordin moral, ca ne-

gație a satisfacției și fericirii, adică o definește în opoziție cu *înclinația*.

Deosebit de caracteristică pentru concepția modernă asupra progresului este evaluarea timpului. Timpul este înțeles ca liniar sau ca o curbă infinit ascendentă, ca devenire, ce depreciază simpla existență imediată. Prezentul este trăit în funcție de un viitor mai mult sau mai puțin incert. Viitorul amenință de la bun început prezentul, el este reprezentat și trăit cu neliniște. Trecutul rămîne în urmă, nedominat și irepetabil, dar, tocmai pentru că nu este dominat, el mai determină prezentul. În acest timp trăit în mod liniar, timpul împlinit, durata satisfacerii, durata fericirii individuale, timpul ca odihnă nu poate fi conceput decît sau ca suprauman, sau ca subuman: suprauman ca eternă beatitudine, posibilă și imaginabilă numai după ce a dispărut viața de aici, de pe pămînt; și subuman în măsura în care dorința de a eterniza clipa fericită reprezintă nonumanul și antiumanul, care conferă diavolului drepturi asupra omului.

În concluzie s-ar putea spune că, potrivit conceptului de progres pe care l-am explicat mai sus, progresul însuși este încărcat de neliniște, transcendență ca scop în sine, de nefericire și negativitate. Se pune atunci în mod obligatoriu problema dacă în cadrul principiului progresului negativitatea nu este cumva forța motrice a progresului, forță care îl face posibil. Sau pentru a formula această problemă într-o manieră care stabilește o legătură cu Freud: este oare progresul fundat neapărat pe nefericire și este el condamnat să rămînă legat de nefericire și insatisfacție?

John Stuart Mill a spus cîndva: „Nimic nu este mai sigur decît faptul că orice ameliorare a treburilor omenești este în întregime opera unor caractere nesatisfăcute". Dacă aceasta este adevărat, atunci putem să afirmăm reciproca — și aceasta ar fi în sens strict reversul acestei idei de progres —, mulțumirea, satisfacerea, liniștea, deși pot, desigur, oferi fericirea, totuși, într-un anume

sens, ele nu servesc cu nimic cauzei progresului; războiul, în sens de luptă pentru existență, este tatăl tuturor invențiilor progresiste care contribuie în mod frecvent, și adesea mult mai tîrziu, la ameliorarea și satisfacerea trebuințelor umane, iar insatisfacția și suferința au constituit imboldul permanent al întregii activități culturale de pînă acum.

Aici ne găsim în miezul problematicii lui Freud. Potrivit acestuia, fericirea este tot atît de puțin ca și libertatea un produs al culturii. Fericirea și libertatea sînt incompatibile cu cultura. Dezvoltarea culturii este fundată pe oprimarea, limitarea și refularea dorințelor senzuale, instinctuale și nu este de închipuit fără o transformare represivă a instinctului. Și aceasta — după Freud — datorită unui temei cît se poate de evident și imuabil: organismul uman este guvernat inițial de „principiul plăcerii" și nu dorește nimic altceva decît să evite durerea și să obțină plăcerea, iar cultura nu se poate călăuzi după acest principiu. Întrucît oamenii sînt prea slabi, iar mediul uman este prea meschin și crud, renunțarea și refularea impulsurilor devin de la bun început condiții fundamentale ale întregului travaliu penibil, ale frustrațiilor și renunțărilor care, sub forma energiei instinctuale transformată în sens represiv, fac posibil în genere progresul cultural. Principiul plăcerii trebuie înlocuit de „principiul realității" pentru ca societatea umană să progreseze din stadiul animalic în stadiul speciei umane. Am recurs aici la această formulare atît de succintă și tăioasă pentru a reteza în treacăt încă o dată acea vastă confuzie potrivit căreia Freud ar fi într-un sens sau altul iraționalist. În ultimele decenii poate că nici nu a existat un gînditor mai raționalist decît Freud, ale cărui eforturi vizează tocmai să arate că forțele iraționale care mai sînt încă active la om trebuie subordonate rațiunii pentru ca relațiile umane să se poată în genere îmbunătăți și al cărui principiu

„Unde a fost Sinele (*Id*) trebuie să ajungă şi Eul (*Ego*)“[1] reprezintă poate cea mai raţională formulare imaginabilă în psihologie.

Dar cum se face că depăşirea principiului plăcerii prin principiul realităţii este indispensabilă în dezvoltarea culturii? Ce reprezintă în fond principiul realităţii ca principiu al progresului? Conform teoriei freudiene ulterioare a instinctelor, singura teorie pe care mă bazez aici, organismul împreună cu cele două instincte fundamentale ale sale — Eros şi instinctul morţii — rămîne insociabil atîta timp cît aceste instincte nu sînt limitate. Luate ca atare, ele nu sînt adecvate în vederea construirii unei societăţi umane care ar permite o satisfacere relativ asigurată a trebuinţelor: nesupus vreunei restricţii, Eros nu aspiră decît la dobîndirea tot mai intensă şi perpetuată pe vecie a plăcerii, în timp ce instinctul morţii — nesupus vreunei restricţii — este simpla regresiune în starea prenatală şi ca atare, în tendinţă, este anihilarea întregii vieţi.

Aşadar, pentru ca să se ajungă la cultură şi civilizaţie, principiul plăcerii trebuie înlocuit printr-un alt principiu, în măsură să permită şi să menţină societatea: principiul realităţii. Acesta, după Freud, nu este nimic altceva decît principiul renunţării productive, dezvoltat ca sistem al tuturor modificărilor instinctuale, al privaţiunilor, devierilor, sublimărilor pe care societatea le impune indivizilor pentru ca să-i transforme pe aceştia din purtători ai principiului plăcerii în instrumente de muncă socialmente utilizabile. În acest sens, principiul realităţii este identic cu principiul progresului, întrucît numai prin intermediul principiului represiv al realităţii energia instinctuală este eliberată în vederea travaliului care a învăţat lecţia renunţării, a frustrării dorinţelor instinctuale şi numai astfel poate să devină şi să rămînă socialmente productivă.

---

[1] S. Freud, *Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Werke*, Bd. XV, p. 86.

Care este rezultatul psihic al dominației principiului realității? Transformarea represivă a *Eros*-ului, care debutează cu interdicția incestului, duce încă din prima copilărie la depășirea fundamentală a complexului lui Oedip, soldîndu-se astfel cu interiorizarea dominației tatălui. În acest moment intervine ceea ce constituie modificarea hotărîtoare a Erosului sub înrîurirea principiului realității, transformarea sa în sexualitate. Inițial Erosul este mai mult decît sexualitate, în sensul că nu este un instinct parțial, ci o forță dominatoare a întregului organism și care abia ulterior este pusă în slujba reproducerii, localizată fiind ca sexualitate. Aceasta reclamă însă o desexualizare a organismului, singura în măsură să transforme organismul dintr-un purtător al principiului plăcerii într-un instrument posibil de muncă. Corpul devine disponibil în vederea degajării unei energii care, în caz contrar, ar fi rămas energie erotică, el se eliberează, ca să spunem așa, de Erosul integral, care îl guvernase inițial, devenind astfel disponibil pentru munca neplăcută transformată în conținut al vieții. Transformarea represivă a structurii psihice fundamentale este fundamentul psihologic individual al muncii culturale și al progresului cultural în măsura în care indivizii înșiși sînt astfel afectați. Urmarea ei nu este numai transformarea organismului în instrument al muncii penibile, ci, înainte de toate, deprecierea fericirii și a plăcerii ca scopuri în sine, subordonarea fericirii și a satisfacerii față de productivitatea socială, fără care progresul cultural nu este cu putință. Dar concomitent cu această depreciere a fericirii și a satisfacerii pulsiunilor și cu subordonarea lor față de satisfacerea socialmente acceptabilă au loc tranziția și progresul de la animalitate la umanitate, progresul de la necesitatea simplei satisfaceri a pulsiunilor care nu este plăcere propriu-zisă la comportarea *trăită* și la plăcerea *mediată* ce îl caracterizează în mod specific pe om.

Care este rezultatul transformării represive a instinctului morții? Și în acest caz primul pas este prohibiția incestului. Interdicția definitivă pusă asupra mamei, interdicție pe care tatăl o impune prin constrîngere, semnifică înfrîngerea durabilă a instinctului morții, a principiului Nirvanei și subordonarea sa față de instinctul vieții. Într-adevăr, în dorința incestuoasă îndreptată către mamă ființează și țelul ultim al instinctului morții, regresiunea la starea prenatală, care, necunoscînd durere și dorință, este în acest sens aducătoare de plăcere și care din punct de vedere instinctual este atît mai de rîvnit cu cît viața însăși este resimțită ca tot mai neplăcută și dureroasă. Energia reziduală a instinctului morții devine socialmente utilă în două moduri. Ca energie distructivă socialmente utilă, ea este dirijată în afară; cu alte cuvinte, țelul instinctului morții nu mai este anihilarea vieții proprii, prin regresiune, ci anihilarea altor vieți; ea este nimicirea naturii sub forma dominației asupra naturii și nimicirea dușmanilor socialmente recunoscuți ca atare, înăuntrul și în afara națiunii. Dar aproape mai importantă decît această autorizare exterioară a instinctului morții este autorizarea interioară, constînd în aplicarea energiei distructive ca morală socială, în calitate de conștiință morală localizată în Super-Ego și care opune Eului cerințele și revendicările principiului realității. Rezultatul transformării sociale a instinctului morții este, așadar, distructivitatea: în forma agresiunii utile și în calitate de dominație asupra naturii, ea constituie una din sursele fundamentale ale operei realizate de civilizație și cultură. Ca agresiune morală, condensată în conștiința morală sub forma exigențelor moralității îndreptate împotriva lui Id, distructivitatea constituie, de asemenea, un factor cultural indispensabil.

Decisiv este faptul că grație transformării represive a instinctelor — și numai datorită ei — progresul cultural devine nu numai posibil, ci și *automat*. Odată inoculat cu succes, progresul

cultural este reprodus mai departe de către înșiși indivizii restructurați din punct de vedere instinctual. Dar, așa cum, datorită transformării represive a instinctelor, progresul devine automat, tot astfel el se autoanulează şi se dezminte: el interzice consumarea propriilor sale roade și, tocmai datorită acestei interdicții, el sporește din nou productivitatea și astfel progresul.

Această dinamică antagonistă specifică a progresului se petrece mai precis după cum urmează: progresul este cu putință numai prin transformarea energiei instinctuale în energie de muncă socialmente utilă, ceea ce înseamnă că progresul este posibil numai prin *sublimare*. La rîndul ei însă, sublimarea este posibilă numai ca sublimare extinsă. Într-adevăr, odată intrată în acţiune, ea este supusă unei dinamici proprii, care lărgește sfera de cuprindere și sporește intensitatea sublimării. Libido care se abate de la țelurile instinctuale, țeluri inițial încărcate de plăcere, însă socialmente inutile și chiar dăunătoare, devine sub imperiul principiului realității productivitatea socială. Luată ca atare, aceasta din urmă perfecționează mijloacele materiale și spirituale de satisfacere a trebuințelor umane. În același timp însă, ea îi frustrează pe oameni de posibilitatea de a se bucura pe deplin de aceste bunuri, întrucît ea este energia instinctuală *represivă* și i-a prefigurat deja pe oameni pentru ca aceștia să nu-şi poată aprecia viața decît potrivit scării valorice care respinge ca scopuri plăcerea, odihna, satisfacerea sau, în orice caz, le subordonează productivității. Creșterea cuantumului de energie acumulată prin renunțare merge mînă în mînă cu creșterea productivității ce nu procură nici o satisfacție individuală. Individul sacrifică plăcerea pe altarul productivității, investindu-se astfel cu potențialul noii productivități, ceea ce împinge procesul pe o treaptă tot mai înaltă a producției, dar și a renunțării la ceea ce s-a produs. În această structură psihică se reflectă organizarea specifică a progresului în cadrul societă-

ții industriale dezvoltate. Aici putem vorbi despre un *circulus vitiosus al progresului*. Productivitatea crescîndă a muncii sociale rămîne legată de represiunea crescîndă, care, la rîndul ei, contribuie iarăși la ridicarea productivității. Cu alte cuvinte, pentru ca progresul să poată rămîne progres, el trebuie să se nege pe sine în mod continuu. Înclinația trebuie sacrificată mereu rațiunii, fericirea trebuie sacrificată mereu libertății care o transcende pentru ca oamenii să se mențină, renunțînd la fericire, în cadrul muncii înstrăinate, pentru ca ei să rămînă productivi, să-și refuze deplina bucurie a productivității lor, perpetuînd astfel productivitatea însăși.

Desigur, Freud nu formulează în acest mod autofrustrarea în principiul progresului, dar, după convingerea mea, ea este conținută în teoria lui Freud și se manifestă, poate, în modul cel mai pregnant în dialectica dominației tatălui, așa cum a expus-o Freud. Ea prezintă o însemnătate decisivă pentru însăși concepția de progres. În ipoteza lui Freud cu privire la geneza istoriei omenirii, abstracție făcînd de eventualul ei conținut empiric, sînt condensate inegalabil într-un tablou unic în felul său *dialectica dominației*, originea, transformarea și dezvoltarea sa în progres al culturii. Se cunosc trăsăturile sale principale: istoria omenirii ar începe prin faptul că într-o hoardă primitivă cel mai puternic, tatăl primitiv, se erijează în stăpîn exclusiv și-și consolidează dominația, monopolizînd pentru sine femeia — mama sau mamele —, interzicînd tuturor celorlalți membri ai hoardei să se bucure de ele. Dar aceasta înseamnă că nu natura, nu sărăcia sau slăbiciunea determină prima represiune a instinctelor, determinantă pentru dezvoltarea culturii, ci despotismul dominației — faptul că un despot distribuie și utilizează în mod inechitabil sărăcia, penuria de bunuri, slăbiciunea, rezervîndu-și pentru sine plăcerea și lăsînd munca în lotul celorlalți membri ai hoardei. Acest prim pas preistoric încă în reprimarea instinctelor duce la un al doi-

lea: revolta fiilor împotriva despotismului tatălui. După ipoteza lui Freud, tatăl este ucis de fiii săi și consumat în comun la festin totemic. Prima tentativă de a elibera instinctele, de a generaliza satisfacerea instinctelor, de a elimina distribuția despotică, ierarhică și privilegiată a fericirii și a muncii este tentativa fiilor de a se elibera de sub dominație. Încercarea se termină, după Freud, cu aceea că fiii sau frații rebeli văd, sau cred a vedea, că dominația este indispensabilă și că, în fapt, tatăl nu era de prisos, indiferent cît de despotică era dominația sa. Tatăl este din nou instaurat de către frați, de data aceasta *de bunăvoie*, și, ca să spunem așa, în mod generalizat: ca moralitate, aceasta înseamnă că frații își asumă în mod liber acele interdicții și renunțări instinctuale care le fuseseră impuse anterior de către tatăl originar. Cu această interiorizare a dominației tatălui — aflată la originea moralității și conștiinței sociale — încep cultura și civilizația. Din hoarda primitivă antropoidă s-a format prima și cea mai primitivă societate omenească. Represiunea instinctelor se transformă în operă liber consimțită a indivizilor și se interiorizează; concomitent dominația paternă se instaurează ca dominație a numeroșilor tați care—fiecare pentru sine — transmit moralitatea dominației tatălui și, astfel, odată cu ea, îngrădirea instinctelor, înăuntrul propriului lor clan, al propriului lor grup, permițîndu-i să acționeze asupra tinerei generații.

După Freud, această dinamică a dominației, care începe prin a edifica despotismul, conduce la revoluție și, după o primă tentativă de eliberare, sfîrșește prin reinstaurarea tatălui într-o formă interiorizată și generalizată, adică mai rațională, se repetă de-a lungul întregii istorii a culturii și civilizației, ce-i drept într-o formă atenuată; ca revoltă a tuturor fiilor împotriva tuturor taților în perioada pubertății, ca revocare a acestei revolte după depășirea pubertății și, în sfîrșit, ca încadrare a fiilor în conexiunea socială prin accep-

tarea liber consimțită a abdicărilor de la instinct, pe care le reclamă societatea, fapt prin care fiii înșiși devin tați. Această repetare psihologică a dinamicii dominației în cadrul culturii își găsește expresia istorică în dinamica ciclică a revoluțiilor din trecut. Aceste revoluții evidențiază o dezvoltare aproape schematică. Insurecția reușește și anumite forțe încearcă să împingă revoluția pînă la punctul ei extrem, începînd de la care trecerea la condiții noi, diferite nu numai din punct de vedere cantitativ, ci și calitativ, ar putea fi încununată eventual de succes — și tocmai ajunsă la acest punct, revoluția este de obicei înfrîntă, iar dominația este interiorizată pe o treaptă mai înaltă, repusă pe temelii noi și prelungită. Dacă ipoteza lui Freud este într-adevăr justificată, am putea îndrăzni să ne întrebăm dacă nu cumva, pe lîngă un Thermidor istorico-social care s-a manifestat în cadrul revoluțiilor din trecut, nu există cumva și un Thermidor *psihic*; nu cumva revoluțiile au fost învinse, răsturnate și abolite nu numai din afară? Nu cumva înăuntrul indivizilor înșiși funcționează o dinamică ce neagă *din interior* posibila eliberare și satisfacere și care-i constrînge pe indivizi, nu numai în mod exterior, să abjure?

De vreme ce însă, chiar potrivit ipotezei lui Freud, reprimarea instinctelor nu este numai o necesitate naturală, ci se produce cel puțin în aceeași măsură sau poate chiar în mod primordial în interesul dominației și al menținerii unei dominații despotice și de vreme ce principiul represiv al realității nu este numai rezultatul rațiunii sociale, fără care progresul ar fi fost cu neputință, ci mai este pe deasupra rezultatul unei anumite organizări istorice a societății, sîntem obligați să introducem un corectiv esențial în teoria lui Freud. Într-adevăr, dacă convertirea represivă a instinctualității, care a constituit pînă acum, sub raport psihologic, conținutul fundamental al conceptului de progres, nu este urmarea unei necesități naturale și nu este nici istoricește imuabilă, atunci ea însăși are propria sa

limită strict determinată. Aceasta se conturează după ce reprimarea instinctualității și progresul și-au îndeplinit misiunea lor istorică, după ce ele au depășit starea de neputință a omului și penuria de bunuri, după ce societatea liberă a devenit pentru toți o posibilitate reală. Principiul represiv al realității devine superfluu în măsura în care cultura se apropie de stadiul în care înlăturarea modului de viață impus de reprimarea instinctuală a devenit o posibilitate istorică realizabilă. Cuceririle progresului represiv vestesc suprimarea însăși a principiului represiv al progresului. Se întrevede o stare în care nu va mai exista nici o productivitate ce ar fi în același timp un rezultat și o condiție a renunțării, nici o muncă alienată —o stare în care mecanizarea crescîndă a muncii ar permite ca o parte tot mai mare a energiei instinctuale care trebuise să revină muncii înstrăinate să-și recapete forma ei inițială, adică să se transforme din nou în energie a impulsului vital. Timpul existenței și timpul liber rămas la dispoziția individului în vederea satisfacerii propriilor sale trebuințe, simplul timp de odihnă, ar înceta să mai fie timp cheltuit pentru munca înstrăinată; dimpotrivă, timpul muncii înstrăinate nu numai că s-ar reduce la minimum, ci ar dispărea chiar cu totul, iar timpul vieții ar deveni timp liber.

Este esențial să se știe că o atare dezvoltare nu echivalează cu o simplă prelungire și exacerbare a stărilor și relațiilor actuale. Dimpotrivă, un *principiu al realității calitativ deosebit* ar lua locul celui represiv și odată cu el nivelul psihic uman, ca și însuși nivelul istoric-social ar suferi în ansamblul lor o restructuare. Ce s-ar întîmpla în fapt atunci cînd starea care mai continuă a fi denunțată azi drept o utopie ar deveni tot mai reală? Ce s-ar întîmpla dacă automatizarea mai mult sau mai puțin totală ar determina organizarea societății și s-ar extinde asupra tuturor domeniilor vieții? În zugrăvirea acestor urmări voi aplica înseși conceptele fundamentale ale lui Freud. Prima consecință ar fi că forța energiei instinctuale, devenită

disponibilă grație mecanizării muncii, nu ar mai trebui aplicată într-o activitate neplăcută și ar putea fi reconvertită în energie erotică. Ar deveni cu putință o reactivare a tuturor forțelor și modurilor de conduită erotice care fuseseră blocate și desexualizate sub acțiunea principiului represiv al realității. De aici ar decurge consecința — pe care aș vrea s-o subliniez aici cu toată tăria, întrucît în această privință există mari confuzii — că sublimarea nu este cîtuși de puțin înlăturată, ci este potențată ca energie erotică ce alimentează forțe noi ale creației culturale. Consecința nu este pansexualismul, care, din contra, este o parte esențială a imaginii societății represive (pansexualismul nu poate fi conceput decît ca o explozie a energiei instinctuale represive, nicidecum însă ca realizare a energiei instinctuale nerepresive). În măsura în care energia erotică ar deveni cu adevărat liberă, ea ar înceta să fie sexualitate pură, ajungînd să constituie o forță determinantă a organismului în totalitatea conduitelor, dimensiunilor și țelurilor acestuia. Cu alte cuvinte, organismul se va deschide către ceea ce el nu putea recunoaște anterior, dat fiind principiul represiv al realității. Aspirația către satisfacere în cadrul unei lumi fericite ar fi principiul sub egida căruia ar urma să se desfășoare existența umană.

Ierarhia valorică statornicită de un principiu nerepresiv al progresului este în aproape toate privințele opusă ierarhiei determinate de principiul represiv: experiența fundamentală nu va mai fi experiența vieții ce luptă pentru existență, ci experiența bucuriei sale. Munca înstrăinată s-ar transforma în joc liber al facultăților și forțelor umane. Urmarea ar fi abolirea oricărei transcendențe goale, libertatea ar înceta să mai fie un proiect mereu eșuat. Productivitatea s-ar întemeia pe receptivitate, existența nu ar mai fi trăită ca devenire mereu intensificată și neîmplinită, ci ca În-ființare (Da-Sein), ca ființare în ceea ce este și în ceea ce poate fi. Timpul nu ar mai apărea ca timp liniar, ca linie eternă sau curbă etern ascen-

dentă, ci ca reîntoarcere ciclică, așa cum la urma urmelor l-a conceput și Nietzsche — ca „eternitate a plăcerii".

După cum vedeți, principiul progresului nerepresiv cu ordinea valorică inerentă lui este într-un anume sens fundamental un principiu conservator. Și nimeni altul decît Freud a fost cel ce a subliniat că, în esența lor cea mai intimă, instinctele sînt conservatoare. În fond, ele nu doresc schimbarea infinită, veșnic nesatisfăcătoare, ele nu aspiră către ceva superior, nesfîrșit și încă neatins, ci aspiră către un echilibru, o stabilizare și o reproducere a stărilor în care toate trebuințele ar putea fi satisfăcute, iar trebuințe noi ar putea apărea numai dacă satisfacerea lor într-o modalitate delectabilă ar fi, de asemenea, posibilă. Dar, dacă această aspirație către satisfacere, conformă naturii conservatoare a instinctelor, poate prinde viață reală sub egida unui principiu de progres nerepresiv, una din obiecțiile principale aduse împotriva posibilității sale este înlăturată: obiecția că oamenii, ajunși în acest stadiu netulburat, nu ar mai avea nici un motiv să muncească și ar lîncezi, decăzînd într-o stupidă juisare statică a bunurilor pe care le-ar putea obține fără să muncească. În realitate, lucrurile stau exact invers. Desigur, un imbold de a munci nu mai este necesar. Dacă munca însăși ajunge să fie un joc liber al facultăților umane, suferința care i-ar constrînge pe oameni să muncească devine inutilă. Oamenii ar munci de la sine — și numai pentru că munca este realizarea propriei lor trebuințe —, ar munci pentru propășirea acelei lumi mai bune în care existența își găsește propria ei realizare.

Este interesant de constatat că ipoteza unei culturi sub egida unui principiu al progresului nerepresiv și în care munca se transformă în joc a fost avansată în cursul tradiției tocmai de gînditori care nu pot fi considerați în nici un caz ca exponenți și propagandiști ai senzualității, pansexualismului, ai eliberării intolerabile a tendințelor extreme. Vom cita numai două exemple.

În scrisorile *Cu privire la educația estetică a omului*, Schiller a dezvoltat ideea — expusă aici în termeni freudieni — a unei culturi estetice, senzoriale, în care sînt conciliate rațiunea și sensibilitatea. Decisivă este ideea unei transformări a muncii în joc liber al facultăților umane ca țel specific și unică modalitate demnă a existenței omului. Schiller subliniază că această idee nu poate fi realizată decît într-o stare de cultură, întrucît dezvoltarea maximă a facultăților intelectuale și spirituale merge mînă în mînă cu existența mijloacelor și bunurilor materiale menite să satisfacă trebuințele umane. Un alt gînditor care încă și mai puțin decît Schiller ar putea fi bănuit că pledează în favoarea pansexualismului sau a eliberării nejustificate a instinctelor și care este probabil unul dintre cei mai represivi gînditori — cel puțin conform tradiției — a exprimat această idee, după cum se pare, în modul cel mai radical; este vorba de Platon, în cartea care, dintre toate cărțile sale, este de departe cea mai represivă și în care ideea statului totalitar este dezvoltată mai amănunțit decît oriunde. Tocmai în această ordine de idei, Platon spunea (este vorba de a determina care este existența demnă de un om, și atenianul afirmă): „După părerea mea, seriozitatea trebuie îndreptată către ceea ce este serios, și nu către lucruri ce nu sînt serioase. Prin însăși natura sa, divinitatea este cea care merită în primul rînd întreaga noastră atenție plină de pietate, iar omul, așa cum am mai spus... a fost plăsmuit cu iscusință pentru jocul zeului, și în fapt tocmai aceasta este ceea ce are el mai bun. Potrivit acestei însușiri ar trebui deci ca fiecare bărbat și fiecare femeie să nu facă nimic altceva de-a lungul întregii lor vieți decît să celebreze mereu jocurile cele mai frumoase — și deci să facă exact contrariul a ceea ce credem acum... Astăzi se consideră că lucrurile serioase trebuie duse la bun sfîrșit în vederea jocului. Bunăoară, războiul este ținut a fi ceva serios și se crede că el trebuie dus la bun sfîrșit în vederea păcii. Niciodata-

tă însă războiul nu ne-a putut oferi un joc meritoriu sau o educație meritorie și nici astăzi el nu ne poate da așa ceva, și niciodată aceasta nu va fi pe măsura lui, și totuși se cade să socotim jocul și educația drept lucruri demne de cea mai serioasă atenție. Ca atare fiecare trebuie să-și petreacă cea mai îndelungată și mai bună parte a vieții sale în pace. Așa stînd lucrurile, care este atitudinea cea mai potrivită? Străduința de a-ți petrece vremea indeletnicindu-te cu anumite jocuri, aducînd jertfe, cîntece și dansuri pentru a fi în măsură ca, pe de o parte, zeii să-ți fie binevoitori, iar pe de altă parte să te aperi de vrăjmaș și să învingi în luptă...". Partenerul de discuție are întocmai aceeași reacție ca și noi; într-adevăr, el spune: „Dar tu denigrezi de la un cap la altul... speța omenească". Iar răspunsul atenianului este: „Nu te mira, o, Megillos, ci iartă-mă! Căci ceea ce am spus vine din ceea ce resimt atunci cînd îmi îndrept privirea către zeu"[1]. După cum vedeți, Platon este probabil mai serios decît oriunde în ceea ce afirmă, întrucît tocmai în acest pasaj el celebrează și determină, exprimîndu-se intenționat în mod provocator, munca în calitate de joc și jocul ca principal conținut de viață și ca modul cel mai demn al existenței umane.

Pentru a încheia aș vrea să răspund obiecției pe care, sper, mi-ați adus-o încă de mult, și anume că aș merge prea departe și aș da dovadă de lipsă de răspundere permițîndu-mi atunci cînd realitatea în care trăim nu numai că nu are nimic comun cu ipoteza descrisă aici, ci constituie în toate privințele exact contrariul ei și promite să rămînă așa, permițîndu-mi să înfățișez o utopie în care se afirmă că societatea industrială modernă ar putea atinge foarte curînd un stadiu în care principiul represiunii care a ghidat pînă acum dezvoltarea sa s-ar putea dovedi perimat. Nu încape îndoială că nu ne putem închipui un contrast mai mare ca

---

[1] Platon, *Legile*, cartea a VII-a, 803 și urm.

cel ce există acum între utopie şi realitate. Dar poate că tocmai proporţiile acestui contrast sînt semnul unei limite. Cu cît renunţarea şi frustraţia sînt mai puţin necesare din punct de vedere biologic şi social, cu atît mai mult este nevoie ca oamenii să fie transformaţi în unelte ale unei politici represive care-i împiedică să realizeze posibilităţile sociale pe care, în caz contrar, ar ajunge de la sine să le sesizeze. Poate că astăzi este mai puţin iresponsabil să zugrăveşti o utopie întemeiată decît să defăimezi ca utopice stări şi posibilităţi care de mult timp au devenit deja posibilităţi realizabile.

AGRESIVITATEA ÎN SOCIETATEA INDUSTRIALĂ CONTEMPORANĂ*

Reflecțiile de mai jos încearcă să prezinte tensiunile și tarele așa-numitei „societăți a abundenței", un concept care (în mod legitim sau nu) a fost forjat în vederea descrierii societății americane moderne. Trăsăturile sale tipice sînt: 1) o capacitate industrială și tehnică foarte dezvoltată, care în cea mai mare parte este destinată producerii și distribuirii unor bunuri de lux și unor obiecte insignifiante și care se irosește în „demodarea" planificată a bunurilor de consum sau în investiții militare sau semimilitare, cu alte cuvinte, în ceea ce economiștii și sociologii au numit îndeobște bunuri și servicii „neproductive"; 2) un standard de viață în creștere, la care au acces și straturi sociale anterior neprivilegiate; 3) un înalt grad de concentrare a puterii economice și politice, care merge mînă în mînă cu imixtiuni organizatorice serioase ale guvernului în viața economică; 4) cercetarea, controlul și manipularea științifică și pseudoștiințifică a comportării indivizilor și a grupelor de indivizi în timpul muncii și în timpul liber, din care se trag cu succes concluzii și asupra comportamentului psihic conștient, subconștient și inconștient și ale căror rezultate sînt valorificate în scopuri comerciale și politice. Toate aceste tendințe sînt legate între

* Conferință ținută la Chicago în anul 1956. Publicată inițial în *Die Neue Rundschau*, 78, 1(1967), Frankfurt a. M. într-o formă revăzută și amplificată, pe care o reproducem în volumul de față.

ele; ele constituie sindromul care indică funcționarea normală a „societății abundenței". Indicarea detaliată a acestei interdependențe ar depăși cadrul acestui articol; aici o folosim ca punct de pornire sociologic pentru următoarea teză: tensiunile și tarele individului nu se datorează unor dereglări și maladii individuale, ci funcționării *normale* a societății (și a individului).

„Funcționare normală": pentru un medic definiția este probabil univocă. Organismul funcționează normal atunci cînd lucrează neperturbat și în concordanță cu structura biologică și fizică a corpului uman. Or, aptitudinile și posibilitățile umane pot varia la diverșii membri ai speciei; desigur că și specia însăși, în cursul istoriei, s-a modificat mult, dar toate aceste modificări au avut loc totuși pe o bază biologică și fiziologică în ansamblu stabilă. În precizarea unui diagnostic, medicul va ține seama, firește, de mediul, educația și activitatea profesională a pacientului; asemenea factori pot restrînge domeniul înăuntrul căruia se definește și se obține funcționarea normală, ba chiar pot să pericliteze în general succesul, dar în calitate de criteriu și țel normalitatea rămîne un concept clar și semnificativ. Ca atare, ea este identică cu „sănătatea", iar devierile de la ea denotă diferitele grade de „maladie".

Psihiatrul se află în cu totul altă situație. Considerînd expresia „psihiatru" în concepția sa cea mai largă, ea îi include în egală măsură pe psiholog, psihoterapeut și psihanalist. Dar noi vom introduce diferențieri de îndată ce acestea se vor dovedi relevante pentru tema noastră. La prima vedere, definiția generală a normalității pare să nu se abată aproape deloc de la cea medicală. Funcționarea normală a spiritului (psihică și somatică) îi permite individului să acționeze conform rolului său de copil, adolescent, tată sau mamă, celibatar sau căsătorit, potrivit cu munca, profesiunea și statutul său. Constatăm însă imediat că această definiție cuprinde factori care țin de o dimensiune cu totul nouă, anume dimensi-

unea socială. Societatea apare ca un factor al normalității într-un sens mult mai esențial decît cel al unei influențe exterioare, astfel încît „normal“ se referă mai curînd o la structură fundamentală socială și instituțională decît la una individuală. Probabil că ne putem ușor înțelege asupra a ceea ce trebuie avut în vedere prin funcționare normală a sistemului digestiv, a plămînilor și inimii, dar ce înseamnă funcționare normală în dragoste, în ură, în muncă, în timpul liber, la o adunare generală a acționarilor, pe terenul de golf, într-un cartier mizer, în închisoare sau în armată? Desigur că în ce privește funcționarea normală a sistemului digestiv sau a plămînilor nu prea există deosebiri între un membru sănătos al unui consiliu de administrație și un muncitor sănătos sau un negru sănătos, dar aceasta nu mai este valabil pentru psihicul lor. Mai mult: unul dintre ei ar fi anormal dacă ar gîndi, ar simți și ar acționa ca celălalt. Și ce înseamnă dragoste „normală“, familie „normală“, muncă „normală“?

Desigur că psihiatrul ar putea să procedeze așa cum procedează medicul și să urmărească prin terapia sa țelul de a-l reda pe pacient familiei sale, profesiunii sale, mediului său ambiant, încercînd, totodată, pe cît este posibil, să influențeze sau chiar să modifice și factorii exteriori. Dar el se va lovi de îndată de anumite granițe, de exemplu atunci cînd tensiunile și tarele pacientului sînt cauzate în esență nu de *anumite condiții nefavorabile* ale profesiunii sale, ale ambianței sale sau ale statutului său social, ci de însăși *natura* generală a profesiunii, a ambianței și a statutului social în situația lor normală. A-l adapta pe pacient la această normalitate ar însemna a normaliza aceste tensiuni și solicitări sau, pentru a ne exprima mai brutal, ar însemna a-l pune pe pacient în situația de a fi bolnav și de a-și resimți maladia ca o stare de sănătate, fără ca el, simțindu-se sănătos și normal, să-și mai observe maladia. Acesta ar fi cazul atunci cînd munca pe care o prestează ar fi prin natura ei abrutizantă, plicticoasă

și inutilă (chiar dacă ea poate fi o muncă bine plătită și „socialmente“ necesară); aceasta ar fi situația dacă persoana respectivă ar aparține unui grup minoritar subprivilegiat în raport cu societatea dominantă, grup de multă vreme pauper și căruia îi revine de aceea mai cu seamă munci inferioare și „insalubre“. Același lucru este valabil (deși într-o formă diferită) și pentru cealaltă tabără, pentru potentații industriei și politicii: aici capacitatea de a da randament și succesul financiar pretind — și reproduc — însușiri cum sînt rafinata lipsă de scrupule, amoralitatea și agresivitatea permanentă. În toate aceste cazuri, oricît de modest am defini însușirile unei ființe umane, funcționarea „normală“ duce la deformarea și schilodirea omului. Erich Fromm a scris o carte *The Sane Society (Societatea sănătoasă)*; titlul indică o societate viitoare, societatea existentă apărînd ca bolnavă, nenormală. Acum în ce privește individul care în calitate de membru al unei societăți bolnave se comportă normal, convenabil și sănătos: oare un asemenea individ nu este bolnav? Și oare această situație nu reclamă o imagine opusă a sănătății spirituale, o concepție diferită care consideră (și conservă) trăsăturile spirituale care sînt declarate tabu, frînate sau alterate de către sănătatea dominantă într-o societate bolnavă? (De exemplu, sănătatea spirituală ar însemna capacitatea de a trăi ca „outsider“, de a duce o viață neadaptată).

În primul rînd, am vrea să propunem cu titlu de încercare o definiție a „societății bolnave“ înainte de a aborda problema dacă sau în ce măsură acest concept este aplicabil „societății abundenței“. O societate este bolnavă atunci cînd instituțiile și relațiile ei fundamentale (adică structura ei) sînt de așa natură încît nu permit utilizarea resurselor materiale și intelectuale existente pentru dezvoltarea optimă a existenței umane. Cu cît prăpastia dintre statutul posibil și cel real al omului este mai mare, cu

atît devine mai necesară ceea ce noi am numit „represiunea suplimentară“, adică acea reprimare a pulsiunilor care servește nu menținerii și dezvoltării culturii, ci intereselor statornicite ale dăinuirii societății existente. Această reprimare suplimentară a pulsiunilor aduce individului noi tensiuni și tare (dincolo de și peste conflictele sociale sau, mai exact, subiacent acestora). În mod obișnuit, însăși funcționarea normală a procesului social garantează adaptarea și subordonarea necesară (teama de a pierde locul de muncă sau statutul social, considerația socială etc.); orice procedură specială pentru exercitarea unei presiuni psihice suplimentare este inutilă. Dar în societatea modernă a belșugului discrepanța dintre formele de existență prezente și posibilitățile accesibile ale libertății umane este atît de mare încît, pentru a evita neplăceri mai serioase, societatea trebuie să opereze o coordonare mai eficientă a indivizilor. Astfel, psihicul — atît în dimensiunea sa inconștientă cît și în cea conștientă — este supus unui control și unei manipulări sistematice.

Aici s-ar impune unele observații în legătură cu metoda analizei noastre. Atunci cînd vorbim despre represiunea suplimentară „necesară“ pentru dăinuirea unei societăți sau despre nevoia unei manipulări și a unui control eficient al pulsiunilor, nu avem în vedere neapărat o necesitate recunoscută și o politică realizată în mod planificat: ele pot apărea în această formă (ceea ce se și întîmplă într-o măsură crescîndă) sau nu. În acest context avem în vedere *tendințele* — forțele care pot fi detectate printr-o analiză a societății existente și care-și croiesc drum chiar dacă oamenii politici nu observă acest lucru. Ele reflectă necesitățile aparatului existent de producție, distribuție și consum, cerințe economice, tehnice, politice și spirituale care trebuie satisfăcute pentru a asigura funcționarea constantă a aparatului de

care depinde populaţia, precum şi funcţionarea constantă a relaţiilor sociale care derivă din organizarea acestui aparat. Aceste tendinţe obiective se manifestă în dezvoltarea economică, în schimbarea tehnologică, în politica externă sau internă a unei naţiuni sau a unui grup de naţiuni; ele generează trebuinţe şi ţeluri comune, supraindividuale, ale diferitelor clase sociale, asociaţii de interese şi partide. În condiţii normale de coeziune socială, aceste tendinţe obiective modelează şi absorb interesele şi ţelurile individuale fără a submina societatea. Totuşi interesul particular nu este determinat pur şi simplu de cel general: el posedă propriul său domeniu de libertate şi, corespunzător cu poziţia sa în societate, contribuie la modelarea interesului general. Marx era de părere că tendinţele obiective ale dezvoltării sociale îşi croiesc drum „în spatele" indivizilor; în societăţile avansate de astăzi, aceasta este valabil numai cu anumite rezerve serioase. Planificarea şi administrarea trebuinţelor, satisfacţiilor şi impulsurilor au devenit de mult factori indiscutabili ai politicii şi afacerilor; în cadrul unei orbiri generale, ele atestă o anumită clarviziune.

*

* *

Am vorbit de o înfrînare sistematică şi un control sistematic al psihicului în societatea industrială înaintată. În ce scop şi prin ce mijloace se exercită această înfrînare şi acest control? Oricărei manipulări în interesul unor anumite întreprinderi, al unor anumite orientări politice şi interese politice i se suprapune ţelul general şi obiectiv de a-l concilia pe individ cu forma de viaţă pe care i-o impune societatea. Deoarece într-o asemenea conciliere intervine o însemnată represiune suplimentară, este necesar să se obţină o mediere libidinală — cu marfa pe care individul urmează s-o cumpere (sau s-o vîndă), cu serviciile pe care el urmează să le utilizeze (sau să le execute), cu

candidații pe care el urmează să-i aleagă, cu desfătarea pe care el urmează s-o guste, cu simbolul statutar pe care el urmează să și-l însușească; este o necesitate stringentă, fiindcă de producția și consumul neîntrerupt al acestor mărfuri depinde însăși existența societății. Cu alte cuvinte: trebuințele sociale și politice trebuie să se transforme în trebuințe individuale, pulsionale. Iar în măsura în care productivitatea acestei societăți nu se poate dispensa de producția de masă și de consumul de masă aceste trebuințe trebuie să fie standardizate, coordonate și generalizate. Desigur, un astfel de control nu este rezultatul unei conspirații, el nu este exercitat de către o anumită instanță (deși tendința de centralizare este în creștere); dimpotrivă, măsurile de control sînt distribuite în întreaga societate, ele fiind exercitate (într-o măsură foarte diferită) de către vecini, „peer groups", mass media, asociații și guvern. Ce-i drept, acest control devine eficient, sau pur și simplu posibil, numai datorită științei, în special sociologiei și psihologiei; ca sociologie industrială și psihologie industrială sau, cu un eufemism, ca „știință a relațiilor umane", asemenea măsuri de control au devenit un instrument de neînlocuit în mîna puterilor dominante.

Aceste scurte observații au avut menirea să sugereze cît de adînc a pătruns societatea în însuși psihicul uman, în ce măsură sănătatea și normalitatea psihică nu mai sînt o problemă a individului, ci una a societății. O asemenea armonizare între societate și individ ar fi progresistă dacă societatea ar crea premisele pentru traducerea în viață a posibilităților existente de libertate, pace și fericire, adică de eliberare a Erosului, a instinctelor vitale de sub puterea covîrșitoare a pulsiunilor distructive. Atunci însă cînd aceste premise lipsesc, individul sănătos, normal va poseda toate însușirile care-i permit să trateze cu

ceilalţi indivizi normali din societatea sa şi tocmai aceste însuşiri ar fi unităţi de măsură a oprimării, a existenţei unei fiinţe umane schiloade, care contribuie la propria sa oprimare, la reprimarea propriilor sale pulsiuni vitale, la geneza agresivităţii. Tensiunile care apar astfel nu ar putea în nici un caz să fie rezolvate în cadrul psihologiei sau terapiei individului sau al oricărei alte psihologii; o soluţie ar putea interveni numai pe planul politic: împotriva societăţii ca sistem de trebuinţe. Fireşte, terapia ar putea să denunţe această situaţie, pregătind astfel bazele psihice pentru o asemenea luptă, dar atunci psihiatria ar deveni o activitate subversivă...

Se pune acum problema dacă presiunea socială a dirijării pulsiunilor în societatea americană modernă determină condiţii negative care frînează instinctele vitale şi prin aceasta intensifică instinctele agresive. Întrebarea ar comporta un răspuns afirmativ dacă presiunea socială ar proveni din însăşi structura societăţii şi ar trezi la membrii acesteia nevoi şi satisfacţii care reproduc instinctiv represiunea.

La prima vedere, presiunea socială a acestei societăţi este asemănătoare oricărei alte presiuni apărute sub influenţa uriaşelor transformări tehnologice: acestea impulsionează noi trebuinţe, noi forme de muncă şi de timp liber, intervenind astfel în totalitatea relaţiilor sociale şi conducînd la o amplă reevaluare a tuturor valorilor. Dezvoltarea tehnologică actuală modifică, atît cantitativ cît şi calitativ, condiţiile şi relaţiile sociale existente: întrucît munca umană fizică devine tot mai puţin necesară şi chiar neeconomică, întrucît şi munca funcţionarilor se „automatizează" tot mai mult, iar munca administratorilor şi oamenilor politici este tot mai discutabilă, conţinutul şi sensul tradiţional al existenţei sociale ca luptă pentru existenţă devin cu atît mai lipsite de conţinut şi mai absurde, cu cît ele devin o necesitate lipsită de rost. Dar alternativa viitorului —

abolirea posibilă a muncii alienate — apare, de asemenea, ca o „stafie“; și de fapt, dacă această alternativă este privită ca un progres, ca dezvoltare a sistemului *existent*, atunci investirea sensului vieții în timpul liber devine insuportabilă, chiar pentru imaginația cea mai puternică: mișcare masiv organizată într-un spațiu din ce în ce mai restrîns, libertate administrată, creativitate administrată.

*
* *

Totuși amenințarea cu „stafia“ automatizării este ea însăși o ideologie. Pe de o parte, ea servește la menținerea și reproducerea unor munci și ocupații parazitare, inutile din punct de vedere tehnic (lipsa de lucru, ca stare normală, pare mai rea decît munca stupidă); pe de altă parte, ea servește formării de organizatori și administratori ai timpului liber, adică unei prelungiri și extinderi a controlului. Adevăratul pericol pentru starea de lucruri existentă nu este abolirea muncii alienate prin lipsă de lucru, ci, într-o măsură mult mai mare, posibilitatea, ba chiar necesitatea muncii nealienate ca muncă socială (reclădirea totală a orașelor, reamenajarea locuințelor și a mobilierului, restabilirea peisajului după înlăturarea schilodirii comerciale a naturii și inițierea unei activități de asistență și educație orientată spre pacificarea luptei pentru existență ar putea ocupa timpul oamenilor încă un veac de acum încolo). Dar, pornind pe calea unor asemenea transformări, interesele dominante s-ar pierde pe drum, cu alte cuvinte s-ar ajunge la îngrădirea inițiativei private, la abolirea economiei de piață și la desființarea politicii de permanentă alarmă și intervenție militară; locul lor l-ar ocupa colaborarea dintre Est și Vest, dintre națiunile bogate și cele sărace. O asemenea dezvoltare nu ar mai avea punct de oprire. Mijloacele noi înspăimîntător de eficiente și totale ale progresului tehnic

servesc între timp la mobilizarea fizică și psihologică a oamenilor împotriva unei asemenea posibilități: ei trebuie să-și continue exterminanta și retrograda luptă pentru existență, reproducînd propria lor reprimare.

Astfel ne lovim de adevărata contradicție pe care structura socială o transmite structurii psihice a indivizilor. Aici sînt trezite și intensificate tendințele distructive din comportarea indivizilor, care într-o formă abia sublimată devin socialmente utile atît pe plan personal cît și pe plan politic, iar prin aceasta sînt stimulate tendințele distructive din comportarea întregii națiuni. Energia distructivă se transformă într-o energie socialmente utilă, iar impulsurile agresive alimentează progresul: progresul economic, progresul politic și progresul tehnic. Ca și în instituțiile științifice moderne, în întreprinderile comerciale și înăuntrul națiunii ca întreg, realizările constructive și distructive servesc în aceeași măsură producția și distrugerea mărfurilor, viața și moartea; creația și distrugerea sînt indestructibil legate între ele. De exemplu, dacă s-ar limita utilizarea energiei atomice, atunci s-ar reduce simultan atît potențialul ei pașnic cît și cel militar; îmbunătățirea și asigurarea condițiilor noastre de trai constituie doar un produs auxiliar al unei cercetări științifice care se află în serviciul distrugerii vieții; dacă s-ar reduce numărul nașterilor, s-ar micșora, totodată, forța de muncă așteptată și prin aceasta numărul clienților și cumpărătorilor. Or, această transformare — mai mult sau mai puțin sublimată — a energiei distructive în energie agresivă socialmente utilă și prin aceasta în energie constructivă este, după Freud (a cărui teorie a pulsiunilor o utilizăm în această expunere), un proces normal și de neînlăturat. Acest proces este o componentă a dinamicii prin care Eros și Thanatos, cele două impulsuri antagoniste, sînt constrînse la o unitate, și în cadrul ei acțiunile lor de colaborare și opoziție

devin forțe spirituale și organice ale culturii. Dar, oricît de strînsă și eficientă ar fi conexiunea lor, însușirile lor proprii rămîn neschimbate și reciproc opuse: impulsul agresivității „aspiră“, în pofida oricărei sublimări, către Moarte, în timp ce Erosul dorește să conserve, să apere și să sporească Viața. În consecință, impulsul distructiv poate fi util culturii și individului numai atîta timp cît el se află în slujba Erosului; dacă înclinația către agresiune devine mai puternică decît rezistența pe care i-o opune Erosul, tendința se schimbă. Căci energia distructivă, după concepția lui Freud, nu poate deveni mai puternică fără a slăbi energia Erosului: dinamica instinctelor este mecanicistă, iar cantitatea dată de energie este împărțită între cele două pulsiuni fundamentale.

*

* *

Ne-am referit aici pe scurt la teoria lui Freud în măsura în care ea este semnificativă pentru rezolvarea problemei fundamentale: ce efect de adîncime și ce particularitate caracterizează tensiunea socială în cadrul „societății abundenței“?

Am stabilit că această tensiune derivă din contradicția fundamentală dintre posibilitățile acestei societăți (care tind spre forme calitativ noi ale libertății și amenință să răstoarne ordinea stabilită) și utilizarea reacționară a acestor posibilități. Această contradicție explodează și este, totodată, „rezolvată“ și „abolită“ prin omniprezenta tendință spre agresiune a societății; caracteristica sa cea mai evidentă (și nicidecum unica) este mobilizarea militară și efectul ei asupra comportării psihice a indivizilor. În concordanță cu această contradicție fundamentală, agresivitatea este alimentată de numeroase surse. Cele mai importante sînt următoarele:

1. Dezumanizarea procesului de producție și a procesului de consum. Progresul tehnic este identic cu înlăturarea crescîndă a libertății personale de

decizie, a înclinaţiilor individuale şi a trebuinţelor autonome în cadrul creării de bunuri şi servicii. Această tendinţă acţionează eliberator dacă resursele disponibile şi cuceririle tehnicii se utilizează pentru a elibera oamenii de sistemul de muncă şi odihnă orientat exclusiv spre reproducerea ordinii stabilite, sistem care — avînd în vedere posibilităţile tehnice şi intelectuale existente — este parazitar, risipitor şi dezumanizant. Această tendinţă se transformă în represiune atunci cînd contribuie la permanentizarea unei asemenea munci şi a unei asemenea odihne. Frustrarea care apare astfel se exprimă printr-o animozitate generalizată.

2. Starea de supraaglomerare, vacarm şi convieţuire forţată este caracteristică pentru societatea de masă. Ea reprimă nevoia de „linişte, singurătate, independenţă, iniţiativă şi libertate de mişcare", care nu are nimic de-a face cu „afectarea şi nevoia de lux", ci constituie „o necesitate autentic biologică" (René Dubos). Lipsa ei prejudiciază structura impulsurilor. Freud a atras atenţia asupra caracterului „asocial" al Erosului: societatea de masă atinge un „exces al socializării", la care individul „reacţionează prin diferite renunţări, refulări, agresiuni şi temeri, care se transformă curînd în adevărate nevroze". Ca mobilizare socială evidentă a tendinţelor agresive, am amintit militarizarea societăţii abundenţei. Această mobilizare nu se limitează nici pe departe la concentrarea persoanelor supuse serviciului militar obligatoriu şi la construirea industriei de armament: aspectele ei cu adevărat totalitare devin evidente prin mijloacele de comunicare în masă care alimentează „opinia publică". Abrutizarea limbii şi a imaginii, prezentarea victimelor ucise, arse şi otrăvite într-un masacru neocolonial au loc într-un stil cotidian, factologic, uneori chiar umoristic, care pune semnul egalităţii între ceea ce este radical rău şi delictele tinerilor criminali, meciurile de fotbal, accidentele, ştirile de la bursă şi buletinele meteorologice. Aici nu mai este vorba de

glorificarea „clasică“ a morții în interes național, ci de reîncadrarea ei în planul evenimentelor și întîmplărilor banale ale vieții cotidiene.

Rezultatul este o normalizare a spaimei, o „obișnuire psihologică cu războiul“, ordonat unui popor care, datorită acestei obișnuințe, se deprinde repede cu „cota de morți“, așa cum este deja deprins cu diferite alte „cote“ (cifrele din bilanțurile societăților de afaceri, cifra deceselor datorită accidentelor de circulație, cifra șomerilor). Oamenii sînt învățați „să conviețuiască cu accidentele, cruzimile și cu numărul tot mai mare de morți în războiul din Vietnam, așa cum au învățat să se obișnuiască cu accidentele și cazurile de deces cotidiene cauzate de fum, smog și circulație“[1]. Fotografiile care apar în ziarele și revistele ilustrate, difuzate într-un tiraj de masă, arată — adesea în culori vii și atrăgătoare — șiruri de prizonieri chemați spre a fi „audiați“ sau „culcați“ cu cartușe, copii tîrîți prin praful ridicat de blindate, femei schilodite; toate acestea nu constituie nimic nou („se întîmplă asemenea lucruri într-un război“), deosebirea constînd în felul de prezentare: asemenea poze apar într-un program regulat alături de emisiuni publicitare și sportive, evenimente politice locale și informații diverse. Iar brutalității puterii i se dă o nouă aparență de normal atunci cînd se pune în joc și automobilul preferat: astfel, producătorii vînd un „Thunderbird“, „Fury“ sau „Tempest“, iar industria petrolieră furnizează un „tigru într-un rezervor“*.

Limbajul reglementat operează o discriminare severă: un vocabular special al urii, al resenti-

---

[1] I. Zifferstein, in UCLA *Daily Bruin*, Los Angeles, 24. III. 1966. Cf. Idem.: M. Grotjahn, *Some Dynamics of Unconscious and Symbolic Communication in Present-Day Television (The Psycho-analitic Study of Society*, vol. III, p. 356 și urm.) și *Psychiatric Aspects of the Prevention of Nuclear War*, Group for the Advancement of Psychiatry, New York, 1964, pass.

* Aluzie la reclama folosită intens de firma „Esso“. — *Nota trad.*

mentelor și calomniei este destinat dușmanului și celor care se opun politicii agresive. Modelul rămîne mereu același. Dacă studenții demonstrează împotriva războiului, este vorba de „o gloată“ instigată de „avocații bărboși ai desfrîului sexual“, de „adolescente nespălate“, de „bătăuși și vagabonzi“, care „fac ca să nu mai poți circula pe stradă“, în timp ce demonstrațiile în spirit contrar sînt organizate în cadrul „adunărilor cetățenești“. În Vietnam, în opoziție cu „operațiile strategice“ ale americanilor, au loc „acțiuni comuniste tipic criminale“; roșii au impertinența de a „lovi prin surprindere“ dintr-o ambuscadă (se pare că se așteaptă de la ei ca să-și anunțe anticipat atacurile și să execute marșuri în cîmp liber); ei evită „o cădere“ (se pare că ar fi trebuit să rămînă acolo). Vietcongul dă atacul asupra cazărmilor americane „în toiul nopții“ și ucide „băieți“ americani (se pare că americanii atacă numai în plină zi, nu-i deranjează din somn pe inamicii lor și nu ucid „băieți“ vietnamezi). Masacrarea a sute de mii de comuniști (în Indonezia) este „impresionantă“; o „cotă“ asemănătoare de omoruri ale părții adverse n-ar obține un asemenea calificativ. Pentru chinezi, prezența trupelor americane în Asia de Est constituie „o amenințare ideologică“, în timp ce probabil că prezența unor trupe chineze în America Centrală sau de Sud ar fi considerată ca o amenințare directă pentru Statele Unite și cîtuși de puțin ca una pur ideologică.

Limbajul folosit, solicitat la maximum, se comportă după rețeta lui Orwell a identității contrariilor: în gura dușmanului pace înseamnă război, apărare înseamnă atac, pe cînd în tabăra cea dreaptă escaladarea este reținere, iar bombardamentele vor aduce pacea. Utilizat cu premeditare în mod discriminatoriu, limbajul îl înfierează pe inamic din capul locului ca fiind răutatea personificată în toate faptele și proiectele sale.

Această mobilizare a agresivității nu este explicabilă doar prin dimensiunile a ceea ce este

numit „pericolul comunist“: imaginea pretinsului inamic este deformată într-atît încît nu mai are nimic comun cu realitatea. În ultimă instanță, aici este vorba despre stabilizarea și consolidarea unui sistem amenințat de propria sa iraționalitate, de baza precară pe care se întemeiază prosperitatea sa, de dezumanizarea pe care o provoacă belșugul său risipitor și parazitar. La rîndul său, războiul fără sens este numai o parte a acestei iraționalități și ca atare ține de natura sistemului. Ceea ce la început părea un mic conflict, cu totul neglijabil, un accident al politicii externe a devenit o probă de foc pentru productivitatea, combativitatea și prestigiul ansamblului.

Miliardele de dolari investite în acest război sînt atît din punct de vedere politic cît și militar un stimulent (sau un medicament): un instrument eficace de absorbire a unei părți a excedentului economic și de înfrînare a oamenilor. O înfrîngere în Vietnam ar putea foarte bine să fie un semnal pentru alte războaie de eliberare în imediata vecinătate și poate chiar un semnal al revoltei înăuntrul țării.

*

* *

Desigur, utilizarea socială a agresivității ține de structura istorică a civilizației și în această calitate ea a constituit o forță motrice a progresului. Dar și aici apare un stadiu în care cantitatea se transformă în calitate și echilibrul dintre cele două instincte primare se deplasează în favoarea distrugerii. Am menționat mai sus „stafia automatizării“; privită în mod lucid, aceasta este amenințarea unei posibile umanizări a muncii pînă la punctul în care organismul uman nu mai trebuie să funcționeze ca instrument de muncă. Reducerea pur cantitativă a forței de muncă necesare amenință conservarea modului de producție capitalist (ca și a tuturor celorlalte moduri de producție exploatatoare). Sistemul reacționează accelerînd producția de

bunuri și servicii care fie că nu satisfac deloc consumul individual, fie că i se oferă ca bunuri de lux, bunuri de lux în raport cu mizeria care dăinuie, dar bunuri de lux indispensabile pentru a ocupa forțele de muncă necesare pentru reproducerea instituțiilor economice și politice existente. În măsura în care această muncă apare ca excedentară, lipsită de sens și inutilă, deși este necesară pentru întreținerea vieții, frustrarea devine o parte componentă a productivității specifice acestei societăți și ea acumulează agresivitate. Iar în măsura în care agresivitatea impregnează structura societății, structura psihică a membrilor ei se adaptează: individul devine mai agresiv și, totodată, mai flexibil și mai docil, căci el se supune unei societăți care datorită belșugului și puterii sale administrează și satisface impulsurile sale cele mai profunde.

Această mentalitate distructivă își află, pare-se, la reprezentanții poporului o oglindire libidinală. Președintele Comisiei de securitate a Senatului american, senatorul Russel din Georgia, își exprima astfel consternarea sa în această privință: „Ceva îi determină pe oameni să cheltuiască banii cu mai multă ușurință atunci cînd pregătesc distrugerea decît atunci cînd lucrează pentru un țel constructiv. De ce este așa nu știu, dar în cursul celor treizeci de ani de cînd sînt în Senat am observat că la cumpărarea mărfurilor care urmează să ucidă, să distrugă, să nimicească orașe și mijloace de transport ceva îi determină pe oameni să nu socotească dolarii tot atît de strict ca atunci cînd se inițiază construirea de locuințe confortabile sau măsuri de ocrotire a sănătății oamenilor"[2].

*
* *

Am explicat în altă parte[3] cum poate fi determinată și supusă unei comparații istorice agresivitatea dominantă într-o societate existentă; în

---

[2] *The Nation*, 25 august 1962, p. 65 și urm., citat într-un articol al senatorului William Proxmire.

[3] *Omul unidimensional.*

loc de a reveni din nou asupra acestei chestiuni, aş vrea să mă refer aici la alte aspecte, şi anume la forma specială în care se manifestă şi este satisfăcută astăzi agresiunea.

Deosebit de concludentă şi semnificativă pentru deosebirea dintre forma nouă şi cea preluată este ceea ce am putea numi agresiune tehnologică şi pacificare. Fenomenul este descris rapid: actul de agresiune este declanşat fizic cu ajutorul unui mecanism automat vast, cu mult mai puternic decît omul care îl pune în mişcare, îl menţine în această mişcare şi decide asupra ţelului şi obiectivului său. Cazul extrem este racheta; exemplul cotidian este automobilul. Forţa activată şi utilizată aici se bazează pe energia mecanică, electrică, nucleară a unor „lucruri", şi nu pe energia instinctuală a omului. Aici agresiunea este, de asemenea, transferată de la un subiect la un obiect sau este cel puţin mediată printr-un obiect, ţelul fiind distrus nu de către un om, ci de un obiect. Această modificare a raportului dintre energia umană şi cea materială, dintre componenta obiectivă şi cea subiectivă a agresiunii (omul devine subiect şi slujitor al agresiunii mai puţin pe baza însuşirilor sale fizice şi mai mult prin însuşirile sale psihice) trebuie să modifice şi dinamica psihică. Logica internă a procesului pare să impună următoarea ipoteză. Odată cu „delegarea" în vederea distrugerii acordată unui obiect mai mult sau mai puţin automatizat, unui ansamblu sau unui sistem de obiecte, satisfacerea pulsiunilor subiectului uman este necesarmente întreruptă, frustrată şi „suprasublimată". Or, o atare frustrare pretinde repetare şi intensificare: mai multă forţă, o viteză sporită, o rază de acţiune mai mare. Odată cu aceasta are loc o slăbire a răspunderii personale, a conştiinţei morale, a vinei şi a sentimentului de culpabilitate: nu eu am comis acest fapt ca persoană activă (morală şi fizică), ci maşina. „Maşina": cuvîntul arată că locul aparatului mecanic l-ar putea lua un aparat de fiinţe umane: birocraţia, administraţia, partidul sau

asociația poartă răspunderea; eu ca individ sînt numai un instrument. Or, din punct de vedere etic, un instrument nu poate fi în genere responsabil sau vinovat. Prin aceasta s-ar înlătura din calea agresiunii stavila înălțată de cultură în cursul unui îndelungat și uriaș proces de disciplinare. Totodată însă reproducția lărgită a societății belșugului ar fi antrenată într-o dialectică psihică funestă, care se înglobează în dinamica economică și în cea politică și le propulsează: cu cît agresiunea este mai puternică și mai „tehnică", cu atît mai puțin poate ea să satisfacă și să tempereze impulsurile primare și cu atît mai mult impune repetare, intensificare și escaladare.

Desigur că utilizarea instrumentelor de agresiune este tot atît de veche ca și civilizația însăși, dar există o diferență fundamentală între forma tehnologică și formele primitive ale agresiunii. Acestea din urmă nu erau numai cantitativ altele (adică mai slabe); ele pretindeau și o încordare mult mai mare, o participare mai puternică a trupului în comparație cu mașinile automate sau semiautomate ale agresiunii. Cuțitul, „armele grosolane" și chiar revolverul sînt într-o măsură mult mai mare „o parte" a individului care le utilizează și-l aduc pe acesta într-o poziție mai apropiată de ființa sa. Jertfele umane ale puștii sînt vizibile; victimele atacurilor cu bombe și rachete nu sînt percepute de simțurile făptașului.

Agresiunea tehnică eliberează o dinamică psihică ce potențează tendințele distructive și antierotice ale complexului puritan. Formele noi ale agresiunii distrug fără a mînji mîinile, fără a murdări corpul sau a împovăra spiritul. Ucigașul rămîne curat, atît sub raport fizic cît și sub raport psihic. Această puritate a operei sale ucigașe este dublu justificată atunci cînd se invocă „interesul național împotriva dușmanului național". În articolul de fond (anonim) din *Les Temps Modernes* din ianuarie 1966[4], se face o legătură între

[4] În lb. germană: Georg W. Alsheimer. *Amerikaner in Vietnam*, în *Das Argument*, februarie 1966.

războiul din Vietnam și tradiția puritană. Imaginea inamicului este identică cu a spurcăciunii în forma sa cea mai respingătoare; jungla sălbatică este sediul său natural și decapitarea sau scoaterea mațelor sînt pentru el procedee firești. În consecință, incendierea lăcașului său, defolierea junglei și otrăvirea mijloacelor sale de hrană constituie o acțiune nu numai strategică, dar și morală: murdăria contagioasă este înlăturată și se croiește drum liber unui sistem de igienă și legitimitate politică. Iar purificarea în masă a conștiinței oneste de ultimele scrupule raționale înlătură definitiv orice opoziție a rațiunii împotriva demenței. Moraliștii care organizează și apără crima nu sînt vulnerabili la sarcasm, ironie, satiră. Astfel, unul dintre ei poate vorbi fără a fi luat în derîdere de „cea mai mare inițiativă din istoria societății noastre" atunci cînd țara cea mai bogată, cea mai puternică și mai avansată din lume își folosește forța de anihilare a superiorității sale tehnice pentru a se dezlănțui asupra uneia din cele mai sărace, mai slabe și mai oropsite țări din lume.

*

* *

Diminuarea sentimentului de culpă și a responsabilității individuale și absorbirea lor de către atotputernicul aparat tehnic și politic contribuie și la slăbirea altor valori care ar putea reține și sublima instinctul de agresiune. Deși militarizarea societății este semnul cel mai evident și mai distructiv al acestei dezvoltări, totuși nu trebuie să uităm efectele sale mai puțin spectaculoase în domeniul cultural. Unul din acestea se referă la conceptul și valoarea adevărului. Mijloacele de comunicare în masă par să se fi debarasat în măsură considerabilă de obligația adevărului, și aceasta într-un mod specific. Nu putem spune pur și simplu că mijloacele de comunicare în masă mint („a minți" presupune obligația de a spune adevărul); mai curînd ele amestecă

adevărul și semiadevărul cu omisiuni, relatări de fapte cu comentarii și aprecieri, amestecă informația cu publicitatea și propaganda, toate prelucrate redacțional într-o formă sugestivă. Adevărurile neplăcute pentru redacție — și cîte adevăruri fundamentale nu sînt neplăcute! — sînt strecurate printre rînduri, ascunse sau amestecate armonios cu absurdități, cancanuri și așa-numitele „human interest stories". Iar consumatorul este gata să cumpere asemenea mărfuri, adesea acordîndu-le chiar preferință, mai ales că opiniile de calitate mai bună îi sînt cu greu accesibile. Îndatorirea de a spune adevărul a fost întotdeauna un lucru delicat, ea fiind în majoritatea cazurilor grevată de puternice restricții sau reprimată, dar tocmai în cadrul revigorării generale și democratice a agresivității devalorizarea conceptului de adevăr capătă o semnificație deosebită. Căci adevărul este în sensul cel mai strict al cuvîntului o valoare întrucît servește la apărarea și ameliorarea vieții, ca un fir călăuzitor în lupta omului cu natura și cu el însuși, cu propria sa slăbiciune și propriul său instinct de distrugere. În această privință, adevărul ține de domeniul Erosului sublimat, al inteligenței, care, devenind responsabilă și autonomă, tinde la abolirea dependenței omului față de forțele necontrolate și represive. Avînd în vedere această funcție protectoare și eliberatoare a adevărului, deprecierea sa înseamnă înlăturarea unei noi stavile puternice în calea distrugerii.

Imixtiunea agresiunii în domeniul pulsiunilor vitale supune într-o măsură crescîndă natura unei organizări comerciale. În raport cu ocupația și munca, în raport cu orașele și autostrăzile care leagă între ele aceste orașe, peisajul încetează să fie altceva — o diferență calitativă. Într-o vreme, peisajul putea fi cadrul natural al Erosului: o lume senzorială a liniștii, a fericirii, a frumosului; un refugiu și o apărare în fața puterii capitalului, a valorii de schimb; o lume a unor

valori nefuncționale, o împlinire. Ca spațiu al libertății contrapus funcției sociale, ca spațiu al singurătății dorite, natura era un domeniu accesibil al Erosului: un imperiu al frumosului senzorial, al gratuitului, în opoziție cu cotidianul administrat. Astfel, ca dimensiune erotică, dimensiunea estetică este o dimensiune a unor trebuințe biologice, a unor impulsuri vitale. Prădarea și înlăturarea naturii cauzate de monstruozitățile expansiunii comerciale de masă nu sînt numai o reprimare a viselor romantice, ci și a unor energii erotice vitale[5].

Dacă în „societatea abundenței" represiunea suplimentară se impune prin asemenea fenomene nesuspecte și normale, apoi ea este de găsit și în domenii mult depărtate de formele mai răspîndite, fățișe ale agresivității. Aici trebuie amintit încă o dată stilul în care *mass media* manipulează publicitatea și informațiile. Tipică este repetarea permanentă: mereu aceeași reclamă, difuzată permanent, însoțită mereu de același text sau de aceeași imagine; aceleași fraze și locuri comune care sînt propagate continuu de către distribuitorii de informații și creatorii de opinii; aceleași puncte de vedere și programe politice anunțate necontenit de către politicieni. În contextul analizei pe care a făcut-o „coerciției repetării", Freud schița ipoteza instinctului morții: el a văzut în acesta aspirația către repausul deplin și abolirea tensiunilor interne, către revenirea în trupul matern și în neant. În ce privește funcția extremă a repetării, Hitler o cunoștea bine: cea mai mare minciună, dacă este repetată de un număr suficient de ori, este luată de bună și acceptată ca adevăr. Dar și în cazul unei devieri mai puțin extreme de la adevăr repetarea permanentă în fața unui auditoriu mai mult sau mai puțin captiv acționează distructiv: ea nimicește autonomia spirituală, inteligența și simțul de

---

[5] A se vedea în această privință și lucrarea mea *Eros and Civilization*, Boston, 1954.

răspundere, duce la inerţie, obedienţă, generează satisfacţie în urma reducerii tensiunilor şi oferă o protecţie împotriva inovaţiilor traumatizante. Ca stăpînitoare a repetării, societatea existentă devine pentru membrii ei marea mamă care îi cuprinde. Evident, la capătul acestui drum către inerţie şi diminuarea tensiunilor interne nu se află împlinirea ultimă: drumul nu duce la Nirvana satisfacerii instinctelor. Dar el reduce povara înţelegerii şi oboseala concentrării care însoţesc gîndirea autonomă. Văzută astfel, politica repetării devine o agresiune eficientă împotriva spiritului, în funcţiile sale critice, care ameninţă societatea.

*

* *

Am propus cîteva teze foarte speculative cu privire la caracterul specific al agresiunii în „societatea abundenţei". Este vorba (în majoritatea cazurilor) de o distrugere utilă societăţii, distrugere care totuşi acţionează funest în măsura în care se autopropagă, cîştigînd în intensitate şi amploare. Şi în această privinţă ea este incomplet sublimată şi rămîne nesatisfăcută. Dacă este valabilă teoria lui Freud potrivit căreia pornirile distructive tind să nimicească viaţa individului respectiv fără a cruţa alte vieţi şi ţeluri, atunci putem vorbi într-adevăr de o tendinţă sinucigaşă a acestei societăţi, iar jocul mondial cu distrugerea totală îşi găseşte o bază trainică în structura instinctelor individului.

INDUSTRIALIZARE ȘI CAPITALISM ÎN OPERA LUI MAX WEBER*

În opera lui Max Weber, industrializarea și capitalismul sînt chestionabile din două puncte de vedere: ca destin istoric al Occidentului și ca destin prezent al Germaniei create de către Bismarck. Ca destin al Occidentului, industrializarea și capitalismul sînt realizările decisive ale acelei raționalități occidentale, ale ideii de rațiune, pe care Max Weber le urmărește în manifestările lor fățișe și ascunse, progresiste și represive. Ca destin al Germaniei moderne, ele determină, după Max Weber, politica statului: mai întîi, sarcina istorică a burgheziei germane în transformarea statului conservator feudal, apoi în cadrul democratizării și, în sfîrșit, în bătălia împotriva revoluției și socialismului. În esență, tocmai ideea împletirii fatale dintre industrializare, capitalism și conservare națională motivează lupta pasionată și — s-o spunem deschis — plină de ură purtată de Max Weber împotriva încercărilor socialiste din 1918. După dînsul, socialismul contrazice ideea rațiunii occidentale și ideea statului național, astfel încît socialismul este o eroare de proporții istorice, dacă nu chiar o crimă de proporții istorice. (Să ne fie permisă întrebarea: ce ar fi spus Max Weber dacă ar fi văzut că nu Occidentul, ci Orientul dezvoltă raționa-

---

* Expunere făcută la a XV-a Conferință germană de sociologie (Heidelberg, 1964). Publicată inițial în *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1964.

litatea occidentală în forma sa extremă, în numele socialismului?) Indiferent ce ar aduce oamenilor capitalismul, el trebuie înțeles, după Weber, înainte de orice apreciere, ca o rațiune necesară.

În analiza weberiană a capitalismului industrial se îmbină intim motive filozofice, sociologico-istorice și politice. Teoria sa asupra libertății axiologice interioare a științei se relevă imediat a fi ceea ce este în practică: o încercare de a pregăti știința în vederea acceptării unor valorificări care se impun științei din afară. Începînd cu *Freiburger Antrittsrede*, care a subordonat în mod fățiș și brutal economia politică non-axiologică cerințelor politicii naționale de forță, această funcție a doctrinei științifice a lui Weber este limpede. Mai tîrziu, el a exprimat-o cu toată claritatea (la conferința *Societății pentru politica socială (Verein für Sozialpolitik)* din 1909): „Motivul pentru care, cu fiecare prilej și chiar cu o anumită pedanterie, iau atitudine atît de netă împotriva confundării normativului cu existentul nu este acela că aș subaprecia problemele normativului, ci tocmai dimpotrivă: pentru că nu pot suporta ca probleme de importanță universală, de cea mai mare amploare ideală, într-un anumit sens problemele supreme care pot pune în mișcare un suflet omenesc, să fie aici transformate într-o problemă tehnico-economică a «productivității», devenind obiect de discuție al unei discipline *speciale* cum este știința economică“[1].

Normativul desprins astfel din sfera științei (care nu-i decît disciplină specială), este însă astfel apărat împotriva științei și devine impermeabil la critica științifică: „valoarea acelui ideal nu poate fi dedusă niciodată“[2] din materialul activității științifice.

Dar tocmai analiza capitalismului industrial la Max Weber arată că acest concept al neutrali-

---

[1] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 419.

[2] *Op. cit.*, p. 402.

tății științifice, mai bine zis al neputinței ei față de normativ, față de ideal, nu poate fi în realitate menținut: constituirea pură, neaxiologică, a conceptelor filozofico-sociologice devine *în propriul ei mers înainte* critică axiologică; și, reciproc, noțiunile științifice, pure, nevalorice, își dezvăluie elementul de valoare pe care îl conțin, devenind o critică a datului în lumina a ceea ce datul face pentru oameni (și lucruri). „Trebuie“ se relevă în „este“: tensiunea neobosită a conceptului îl aduce la lumină.

În cea mai neaxiologică lucrare a lui Max Weber, în care asistăm la o adevărată orgie a metodei definițiilor formale, clasificărilor și tipologiilor, în *Wirtschaft und Gesellschaft*, formalismul devine culmea conținutului. Această concretizare autentică este rezultatul dominării unui material uriaș, al unei erudiții astăzi de neconceput, al unei cunoașteri care își poate permite să facă abstracții pentru că este în stare să deosebească esențialul de neesențial, realitatea de fenomen. Teoria formală obține cu conceptele ei abstracte ceea ce o sociologie care are fobia teoriei, sociologia pozitivistă și pseudoempirică, urmărește în zadar: definiția reală a realității. Astfel, conceptul de capitalism industrial se concretizează în teoria formală *a raționalității și a dominației*, cele două teme fundamentale din *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Să încercăm mai întîi să evidențiem legătura dintre capitalism, raționalitate și dominație în opera lui Max Weber. În forma sa cea mai generală: ideea specific occidentală a rațiunii se realizează într-un sistem de cultură materială și intelectuală (economie, tehnică, „mod de viață“, știință și artă) care își găsește deplina sa dezvoltare în capitalismul industrial, iar acest sistem tinde către un tip specific de dominație, care devine destin al perioadei actuale: birocrația totală. Ideea de rațiune, ca ideea raționalității occidentale, este conceptul suprem și fundamental; să începem cu el.

La Max Weber întîlnim o raționalitate care a acționat numai în Occident, care a format capi talismul (sau cel puțin a contribuit la formare lui) și care a decis asupra viitorului nostru prev zibil: o mare parte a operei lui Weber este încer carea de a-i determina multitudinea înfățișărilo „Spiritul capitalismului", așa cum îl descrie pri mul volum din *Religionssoziologie*, este una dintre aceste ipostaze: deja „Cuvîntul înainte" la această lucrare indică programatic că raționalitatea occidentală exprimată și realizată în capitalism se deosebește fundamental de toate celelalte forme ale economiei și tehnicii.

Să enumerăm mai întîi elementele caracteristice pentru conceptul weberian de rațiune: 1) matematizarea progresivă a experienței și a cunoașterii, care de la științele naturii, cu strălucitele lor rezultate, se extinde la alte științe și chiar la „modul de viață" (cuantificarea universală); 2) accentul pus pe necesitatea experimentului rațional și a demonstrației raționale atît în organizarea științei cît și în organizarea „modului de viață"; și 3) rezultatul care după Max Weber este decisiv pentru această organizare, și anume constituirea și consolidarea unei organizații universale de funcționari competenți care devine „conducător absolut al întregii noastre existențe"[3]. Cu această ultimă determinare se realizează trecerea de la rațiunea teoretică la rațiunea practică, la forma istorică a rațiunii. Conceptul lui Max Weber de rațiune conține de la bun început conștiința istorismului său specific, paralel sau tocmai datorită caracterului său abstract; vom vedea în decursul analizei sale că ea nu se menține și eșuează în punctul decisiv. În sociologia lui Max Weber, raționalitatea formală conduce neîntrerupt la raționalitatea *capitalistă;* astfel ea apare, așa cum își găsește expresia tipică în

[3] „Cuvînt înainte" la vol. I din *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, p. 1 și urm.

„asceza interioară“, ca înfrînare metodică a „instinctului de acaparare“ irațional.

În această „înfrînare“, rațiunea occidentală devine rațiunea *economică* a capitalismului: goana după profitul mereu înnoit în cadrul întreprinderii capitaliste raționale și continue. Raționalitatea devine astfel condiția *rentabilității*, care, la rîndul ei, este orientată către socoteala sistematică și metodică, către „calculul capitalului“[4].

La baza acestei raționalități domnește *abstracția*, care, atît teoretic cît și practic, prin intermediul organizării științifice *și* al organizării sociale, determină perioada capitalismului, căci ea reduce calitatea la cantitate. Ca funcționalizare universală (care se exprimă economic prin valoarea de schimb), ea devine condiție preliminară pentru calculul productivității, al *posibilităților universale de realizare*, întrucît funcționalizarea face posibilă dominarea tuturor particularităților (care se reduc la cantități și valori de schimb). Rațiunea abstractă devine concretă în *dominația* calculabilă și calculată asupra naturii și asupra oamenilor. Astfel, rațiunea pe care o vizează Max Weber se dezvăluie ca rațiune *tehnică:* producție și transformare de material (fizic și uman) prin intermediul unui *aparat* metodico-științific construit pe baza productivității calculate, aparat a cărui raționalitate organizează și controlează lucrurile și oamenii, fabrica și birocrația, munca și timpul liber. Dar *în ce scop* controlează? Pînă aici conceptul weberian al rațiunii era definit „formal“: ca abstracția cuantificată a tuturor particularităților, abstracție care făcea posibilă productivitatea universal calculabilă a aparatului capitalist. Acum însă se arată *limitele rațiunii formale:* din conceptul de rațiune nu se pot deduce nici *scopul* construcției științifico-tehnice, nici *materia* acestei construcții (subiecții și obiectele ei); acestea sfărîmă din capul locului conceptul formal, «neaxiologic» al rațiunii. În raționalitatea

---

[4] *Op., cit.*, p. 4.

capitalistă, cum o analizează Max Weber, aceste elemente date rațiunii în mod prealabil și limitînd-o *material* apar în două fapte istorice: 1) întreținerea oamenilor — care este scopul economicului — are loc în cadrul unor șanse de cîștig calculate *privat*, adică în cadrul *profitului* întreprinzătorului individual sau al întreprinderii individuale; 2) existența omului ce urmează a fi întreținut este, de asemenea, *dependentă* de șansele de cîștig ale întreprinderii capitaliste, o dependență care în extrem este întruchipată în munca „liberă" care stă la dispoziția întreprinzătorului.

În sensul conceptului de rațiune formală — așa cum este el constituit la Weber —, aceste fapte sînt date din exterior, dar în calitate de fapte istorice ele limitează validitatea generală a conceptului însuși. Potrivit lui Max Weber, punctul nodal al realității raționalității capitaliste este întreprinderea privată; întreprinzătorul este o persoană liberă, care răspunde singur pentru calculele sale și riscurile respective. În această calitate, întreprinzătorul este *burghez*, iar modul de viață al burgheziei își găsește expresia sa caracteristică în „asceza ei interioară". Oare mai este valabilă astăzi această concepție? Oare burghezia, în care Max Weber a văzut purtătorul dezvoltării industriale, mai este purtătorul dezvoltării industriale în capitalismul tîrziu? Oare este raționalitatea capitalismului tîrziu raționalitatea care apare în asceza interioară? Cred că răspunsul la aceste întrebări trebuie să fie negativ. Desăvîrșirea raționalității capitaliste a depășit formele ce i-au fost atribuite de către Max Weber, iar declinul ei lasă să apară rațiunea industrializării capitaliste în cu totul altă lumină: în lumina iraționalității sale. Pentru a ne referi la un singur aspect: „asceza interioară" nu mai este o forță motrice în capitalismul tîrziu, ea a devenit mai curînd o cătușă care servește conservării sistemului. *Keynes* a denunțat-o ca atare și în cadrul

„societății bunăstării“ ea este periculoasă, oriunde s-ar opune producției și consumului de mărfuri supraabundente. Desigur, capitalismul tîrziu se întemeiază și astăzi pe „renunțare“: lupta pentru existență și exploatarea capacității de muncă trebuie să fie din ce în ce mai intense pentru ca acumularea lărgită să mai poată fi cu putință; aici „demodarea planificată“ devine antirațiune metodică, necesitate socială. Aceasta nu mai este modul de viață al burgheziei în calitate de clasă care dezvoltă forțele de producție, ci mai curînd stigmatul distrugerii productive în cadrul administrației totale. Iar calculul capitalist al rentabilității și productivității matematizate își serbează triumful suprem în calculul declinului, al riscului propriei anihilări în raport cu anihilarea inamicului.

Astfel, în dezvoltarea raționalității capitaliste *iraționalitatea* devine *rațiune:* rațiune ca dezvoltare impetuoasă a productivității, cucerire a naturii, extindere a imperiului mărfii (și a accesibilității sale pentru straturi tot mai largi ale populației), dar irațională, întrucît productivitatea superioară, dominația naturii și avuția socială crescîndă devin forțe distructive, și nu numai la figurat, prin deprecierea așa-numitelor valori supreme, ci și la propriu: lupta pentru existență se ascute atît în cadrul statelor naționale cît și pe scară internațională, iar agresiunea acumulată se declanșează prin legitimarea cruzimii medievale și a exterminării prin metode științifice a oamenilor. Oare a prevăzut Max Weber această dezvoltare? Dacă accentul cade pe „văzut“ răspunsul este: nu. Dar ea este implicată în construcția sa conceptuală, și încă atît de adînc încît apare ca irefutabilă, definitivă și prin aceasta iarăși ca rațională (în sensul rău al cuvîntului).

Conceptul non-axiologic de raționalitate capitalistă devine în cursul analizei lui Weber concept critic, critic nu numai în sensul de a fi „pur științific“, ci în sens de critică „apreciativă“, deliberată, a reificării.

Dar atunci critica se oprește, acceptă ceea ce pare irefutabil și se transformă în apologie sau, și mai rău încă, în denunțare a alternativei posibile: o raționalitate istorică calitativ diferită. Max Weber a definit el însuși cît se poate de clar limitele conceptelor sale; el s-a autodefinit ca „burghez“ și și-a identificat opera cu misiunea istorică a burgheziei; în numele acestei pretinse misiuni, el a acceptat unirea păturilor reprezentative ale burgheziei germane cu organizatorii reacțiunii și represiunii; împotriva adversarilor politici, a radicalilor de stînga, el a preconizat ospiciul, grădina zoologică și execuția; a asmuțit împotriva intelectualilor care și-au jertfit viața revoluției[5]. Elementele personale ne servesc aici doar ca ilustrare a celor conceptuale: pentru a arăta cum însuși conceptul de rațiune în substanța sa critică rămîne pînă la urmă tributar originii sale; „rațiunea“ rămîne rațiune *burgheză*, și chiar numai o parte a ei, anume rațiune capitalistă și tehnică. Să încercăm acum să reconstruim dezvoltarea interioară a conceptului weberian al rațiunii capitaliste. *Freiburger Antrittsrede* vizează industrializarea capitalistă tocmai sub raport politic, de forță: ca imperialism. Numai marea industrie în expansiune poate garanta independența națiunii în cadrul luptei internaționale, tot mai ascuțită, de concurență. Politica de forță imperialistă pretinde o industrializare intensivă și extensivă, și vice-versa. Economia trebuie să servească rațiunea de stat a puterii de stat naționale și să lucreze cu mijloacele ei. Colonizarea și forța militară sînt asemenea mijloace, mijloace pentru realizarea unor scopuri și valori extraștiințifice, cărora trebuie să li se subordoneze economia liberă. Ca rațiune istorică, rațiunea de stat pretinde dominația acelei clase care este în stare să realizeze industrializarea și astfel să asigure ascensiunea națiunii, pretinde deci dominația

[5] Documentarea este asamblată și analizată într-un mod exemplar în lucrarea lui Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1950.

burgheziei. Este periculos ca „o clasă în decadență economică să aibă puterea în mînă“[6] (ca iuncherii în Germania). Astfel, sub presiunea unor evaluări extraștiințifice, politice, știința economică se transformă la Max Weber în critică politico-sociologică a statului creat de Bismarck. Iar această critică anticipează viitorul într-un mod fără precedent: în Germania clasa cu vocație istorică, burghezia, este „necoaptă“; în slăbiciunea ei, ea caută un nou Cezar care să-i preia sarcina[7].

Preluarea puterii de către clasa burgheză însemna pe atunci democratizarea statului care mai era preburghez, dar slăbiciunea politică a burgheziei germane nu poate nici să realizeze, nici să ocolească această democratizare și face apel la cezarism; democrația corespunzătoare industrializării capitaliste amenință să se transforme brusc în dictatură plebiscitară; rațiunea burgheză cheamă în ajutor *charisma* irațională. Această dialectică a democrației burgheze, și chiar a rațiunii burgheze, l-a neliniștit întotdeauna pe Max Weber; ea este exprimată cu deosebită acuitate în *Wirtschaft und Gesellschaft*. Vom mai reveni asupra acestei chestiuni. Aici mai trebuie să arătăm că și dezvoltarea ulterioară a celei de-a doua clase fundamentale a capitalismului, proletariatul, Max Weber a prevăzut-o mai just decît majoritatea socialiștilor de pe atunci și astfel a repetat aproape textual ceea ce Bismarck spusese încă în 1865: „Nu... din partea maselor vine pericolul“ — se spune în *Antrittsrede*[8] (1895!), nu cei dominați vor opri sau chiar vor duce la prăbușire politica imperialistă; șansele națiunii de a supraviețui în lupta internațională de concurență sînt amenințate, dimpotrivă, de „clasele dominante și în ascensiune“.

Să cercetăm acum conceptul de capitalism al lui Max Weber acolo unde (aparent) el este des-

---

[6] *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, p. 20 și urm.
[7] *Op. cit.*, p. 27.
[8] *Op. cit.*, p. 29.

prins din conexiunea concretă a politicii de forță imperialistă și dezvoltat într-o formă pur științifică, neaxiologică: în lucrarea *Wirtschaft und Gesellschaft.* Aici capitalismul ca formă a „cîștigului economic rațional“ este definit mai întîi ca o „formă specifică a calculului bănesc“: „Calculul capitalist este evaluarea și controlul șanselor de cîștig și... se realizează prin compararea pe de o parte a tuturor bunurilor cîștigate (în natură sau bani) la început și, pe de altă parte, a bunurilor cîștigate (cele disponibile și cele ce vor fi procurate) în final, în cadrul unei anumite acțiuni productive sau, în cazul unei exploatări continue, într-o perioadă de calcul, între bilanțul inițial și bilanțul de încheiere“[9]. Pînă și sintaxa oribilă denotă aici efortul (am putea spune: provocator) de a defini pur științific, abstracție făcînd de orice element uman sau istoric; aici este vorba doar de afaceri și de nimic altceva. Avînd în vedere această atitudine, este aproape șocant cînd la pagina următoare se afirmă răspicat: „Calculul capitalului sub aspectul său formal cel mai rațional presupune, așadar, *lupta omului cu omul*“[10]. Ceea ce face din om calculul capitalului se exprimă mai pregnant în definiția abstractă decît în concretizarea ei; neomenia este cuprinsă în raționalitatea bilanțului inițial, respectiv a bilanțului final.

Aspectul „formal-rațional“ al calculului capitalului este acela în care omul și „scopurile“ sale intră în calculul șanselor de cîștig și profit doar în calitate de mărimi variabile. În această raționalitate formală, matematizarea este împinsă realmente la un calcul al *negării vieții;* în calitate de risc extrem al morții prin înfometare, ea devine un impuls pentru cei deposedați către activitatea economică: „impuls decisiv pentru orice activitate economică în condițiile economice și de schimb *normale*... pentru neposesori: a) constrîn-

[9] *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, p. 48.
[10] *Op. cit.*, p. 49.

gerea riscului de neasigurare totală a propriei persoane și a persoanelor «apartenente» (copii, femei, eventual părinți) a căror îngrijire individul o preia de obicei asupra sa...“[11]. Max Weber definește mereu raționalitatea *formală* în opoziție cu cea *materială*, în cadrul căreia asigurarea economică a omului este considerată „din punctul de vedere al unor postulate valorice determinate (deși variabile)“[12].

Astfel, raționalitatea formală se opune nu numai valorificărilor și scopurilor „tradiționale“, ci și celor revoluționare. Ca exemplu, Max Weber menționează antinomia dintre raționalitatea formală și tendințele de abolire a separării puterilor („Republica Sovietelor, guvernările convențiilor și autoguvernările economice“)[13], adică tendințele de a modifica în mod radical forma existentă a dominației.

Dar oare această raționalitate formală, așa cum își găsește ea expresia în economia capitalistă, este autentic formală? Să examinăm încă o dată definiția ei: „Ca raționalitate formală a unei economii vom înțelege aici măsura *calculului* posibil din punct de vedere tehnic și realmente utilizat de ea. Formal «rațională» se va numi o economie în măsura în care prevederea esențială pentru o economie rațională poate să se exprime și își exprimă considerentele cu ajutorul unor calcule numerice“[14]... În mod evident, potrivit acestei definiții, o economie total planificată, adică o economie necapitalistă, ar fi mai rațională în sensul raționalității formale decît cea capitalistă, a cărei capacitate de calcul este limitată de interesele particulare ale întreprinderii private și de „libertatea“ pieței (chiar dacă aceasta este oarecum reglementată). Cînd Max Weber declară că o atare economie planificată, aptă de previziune, ar fi un pas înapoi sau chiar imposi-

---

[11] *Op. cit.*, p. 60.
[12] *Op. cit.*, p. 44.
[13] *Op. cit.*, p. 167.
[14] *Op. cit.*, p. 44, 45.

bilă din punct de vedere realist, el se întemeiază în primul rînd pe considerente tehnologice: în societatea industrială modernă, separarea muncitorului de mijloacele de muncă a devenit o necesitate *tehnică* pe care o pretind conducerea și controlul privat individual al mijloacelor de producție, adică dominația în întreprindere a unui întreprinzător care răspunde personal. Faptul istoric atît de *material* al întreprinderii capitaliste private devine astfel (în sensul lui Max Weber) un element al structurii *formale* a capitalismului și al înseși economiei *raționale.*

Dar funcția socială rațională a dominației individuale a întreprinderii bazate pe separarea muncitorului de uneltele sale merge și mai departe: pentru Max Weber, ea este garantul *disciplinei* de întreprindere necesară din punct de vedere tehnic și economic, care devine ulterior modelul întregii discipline pe care o pretinde societatea industrială modernă. După Max Weber, chiar și socialismul își are originea în disciplina de fabrică. „Din această situație de viață, din disciplina de fabrică, s-a născut socialismul modern“[15]. „Subordonarea față de disciplina muncii“ în economia privată este astfel pe de o parte rațiunea unei *ierarhii personale*, pe de altă parte însă dominația rațională a lucrurilor asupra oamenilor, „adică: a mijlocului asupra scopului (satisfacerea trebuințelor)“. În acest fel, Max Weber citează o teză a socialismului[16] el nu o contestă, dar crede că societatea socialistă nu va putea schimba nimic în ce privește faptul fundamental al separării muncitorului de mijloacele sale, pur și simplu pentru că această separare nu este decît forma progresului tehnic, a industrializării. Acestei raționalități trebuie să i se supună și socialismul în măsura în care vrea să rămînă fidel promisiunii sale de satisfacere a trebuințelor generale

---

[15] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, p. 501 („Socialismul“).
[16] *Op. cit.*, p. 502.

și de pacificare a luptei pentru existență. Dominația lucrurilor asupra oamenilor nu-și poate pierde caracterul ei irațional, după Max Weber, decît prin dominația rațională a omului asupra omului. De aceea și pentru socialism se pune întrebarea: „*Cine* să fie acela care să preia noua economie și s-o comande?"[17]

Industrializarea este concepută deci ca destin al lumii moderne, și problema fundamentală atît pentru industrializarea capitalistă cît și pentru cea socialistă este următoarea: care este forma cea mai rațională de *dominare* a industrializării și, astfel, de dominare a societății? („Cea mai rațională" de asemenea în sensul acelei raționalități *formale* care este determinată numai prin funcționarea calculabilă și reglată a propriilor sale conexiuni.) Însă această raționalitate formală în cursul dezvoltării conceptului pare să se transforme brusc: devenind problemă a dominației și în virtutea propriei sale raționalități interioare, ea se subordonează alteia, anume raționalității dominației. Tocmai în măsura în care această raționalitate formală nu depășește propriul ei cadru și are ca normă a calculului și a acțiunii calculate doar propriul ei sistem, tocmai în această măsură ea este determinată „din afară" de către altceva decît ea însăși; astfel, potrivit lui Max Weber, definiția rațiunii devine „materială". Căci nu există vreun cadru care să nu fie *stabilit* și, în calitate de stabilit, dependent; în continuul istoriei în care se desfășoară tot economicul, orice rațiune economică este neapărat rațiunea dominației care determină economicul ca social-istoric. Capitalismul „științific", astfel matematizat, rămîne *dominație* tehnologică, matematizată, asupra oamenilor, și socialismul tehnologic științific nu este iarăși decît făurirea unei dominații și suprimarea alteia.

Dacă în opera lui Max Weber analiza formală a capitalismului devine astfel analiză a formelor

---

[17] *Op. cit.*, p. 511.

de dominație, aceasta nu reprezintă o discontinuitate a conceptelor sau a metodei; puritatea însăși se dovedește a fi impură nu pentru că Max Weber ar fi fost un sociolog slab sau inconsecvent, ci fiindcă el își cunoștea obiectul: adevărul devine critică, acuzație, iar acuzația — funcția unei științe autentice. Dacă încă în *Antrittsrede* știința economiei era subordonată în mod provocator politicii, în lumina întregii opere a lui Weber acest *tour de force* se dezvăluie ca logică internă a metodei sale: știința voastră trebuie să rămînă „pură", numai astfel puteți rămîne fideli adevărului. Dar acest adevăr vă constrînge să acceptați ceea ce determină „din afară" obiectele științei voastre; în privința aceasta n-aveți nici o putere. Libertatea voastră față de valori este pe cît de necesară pe atît de aparentă; neutralitatea este *reală* numai dacă are putere să respingă atacurile; dacă nu, ea devine jertfă și sprijin al acelei puteri pe care vrea s-o folosească. Raționalitatea formală a capitalismului se lovește de limitele ei interioare în două puncte: în faptul dat al *întreprinderii private*, în existența „muncitorului liber", și în faptul dat al separării muncitorului de uneltele sale, de mijloacele *muncii libere*.

Pentru Max Weber, ambele fapte țin de raționalitatea specifică capitalismului[18]; pentru dînsul ele sînt necesități tehnologice. După opinia sa, ele ca atare justifică dominația ca element integral al raționalității capitaliste, și chiar al raționalității economice, în societatea industrială modernă. Dacă lucrurile stau astfel, atunci trebuie demonstrat că și dominația este o formă a raționalității economice moderne; Max Weber încearcă aceasta în analiza *birocrației*.

Dominația birocratică este inseparabilă de progresul industrializării: ea transmite societății în ansamblu capacitatea de producție a întreprinderii industriale ridicată la maximum. Ea este forma rațional formală a dominației datorită

---

[18] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 19—23.

„preciziei, continuității, disciplinei, rigorii și siguranței, adică: calculabilul atît pentru stăpîn cît și pentru cei interesați ...“[19], și ea este toate acestea pentru că este „dominație datorită cunoașterii“, cunoaștere constatabilă, calculabilă și calculatoare, cunoaștere tehnică. De fapt, ceea ce domină aici este aparatul, căci dominația asupra aparatului, întemeiată pe cunoaștere competentă, este dominație numai dacă este într-un fel adecvată cerințelor și posibilităților acestuia. De aceea, dominarea aparatului „de către un nespecialist este posibilă numai în mod limitat: consilierul specialist este pe termen lung superior ministrului nespecialist“[20].

Max Weber subliniază mereu că orice „socialism rațional“ „va trebui pur și simplu să preia și să dezvolte“ administrația birocratică tocmai pentru că ea este o dominație pur *obiectuală*, impusă de către obiectul însuși, și indiferentă față de orice scopuri și instituții politice, culturale sau morale. Iar obiectul însuși este datul, adică aparatul care devine tot mai productiv și mai apt de realizări, tot mai exact calculabil.

Administrarea competentă, științifică, a aparatului ca dominație formal rațională: aceasta este reificarea rațiunii — reificare *ca* rațiune — apoteoză a reificării. Dar apoteoza reificării devine negația ei, trebuie să se transforme în negație. Căci aparatul care dictează administrarea sa obiectivă nu este decît un instrument, un mijloc; or, nu există vreun mijloc „în sine“. Chiar și aparatul cel mai productiv și cel mai obiectiv nu este decît un mijloc pentru un scop exterior. În ce privește aparatul economic al capitalismului, nu este suficient să considerăm drept asemenea scop acoperirea nevoilor. Acest concept este prea general, prea abstract în sensul rău al cuvîntului. În adevăr, după cum a întrevăzut și Max Weber, în viața economică capitalistă satisfacerea tre-

---

[19] *Op. cit.*, p. 128.
[20] *Op. cit.*, p. 129.

buințelor este mai curînd un subprodus decît un scop, un subprodus subordonat profitului.

În mod necesar și „formal rațional", cît timp există dependența de oameni vii în calitate de cumpărători (ca producători ei sînt deja în parte inutili), deși de pe acum se vinde mult depozitelor, vor exista distrugerea și existența inumană, subterană. Dar dacă administrația birocratică, cu toată raționalitatea ei, rămîne un mijloc al aparatului capitalist și, în consecință, dependentă, în calitatea ei de raționalitate ea are propriile sale limite: birocrația se supune unei puteri extrabirocratice și suprabirocratice, o putere „străină întreprinderii". Iar dacă raționalitatea este întruchipată în administrație *și numai în ea*, atunci această putere legislativă trebuie să fie *irațională*. Astfel, conceptul weberian al rațiunii se încheie în *charisma* irațională.

Dintre toate conceptele weberiene, conceptul charismei pare să fie cel mai dubios: termenul însuși conține prejudecata că orice fel de dominație reușită, presupus personală, acordă o consacrare aproape religioasă. Aici nu discutăm conceptul însuși: trebuie să-l analizăm numai în măsura în care el poate lumina dialectica raționalității și iraționalității în societatea modernă. Dominația charismatică apare ca un stadiu într-un dublu proces de evoluție; pe de o parte, charisma tinde să se transforme în dominația consolidată a intereselor și a organizării lor birocratice, pe de altă parte organizarea birocratică însăși se supune unei conduceri charismatice.

În capitolul *Umbildung des Charisma (Transformarea charismei)*, Max Weber descrie cum dominația pur charismatică tinde să se transforme într-o „posesiune de durată"; în acest proces, „ea depinde de condițiile cotidianului și ale forțelor care îl stăpînesc, în primul rînd interesele economice"[21].

---

[21] *Op. cit.*, p. 762.

Ceea ce începe sub forma charismei individului și a efectelor sale personale se desăvîrșește prin stăpînirea unui aparat birocratic al drepturilor și funcțiilor dobîndite, astfel încît cei dominați prin charismă devin supuși obligați la plata dărilor și alte îndatoriri.

Totuși, această administrație rațională a maselor și lucrurilor nu se poate lipsi de o conducere charismatică irațională. Într-adevăr, administrația, tocmai în măsura în care ea este într-adevăr rațională, va tinde către abolirea dominației (administrarea lucrurilor); aparatul de administrare este însă format pe terenul dominației și a fost organizat pentru menținerea și consolidarea ei. Ca urmare, democratizării impuse de către administrarea rațională îi corespund în paralel o limitare și manipulare a democratizării. Astfel, dominația ca privilegiu al unor interese particulare și autodeterminarea ca expresie a intereselor generale devin amîndouă imperioase. Această puternică și, totodată, formal rațională, adică productivă din punct de vedere tehnic, rezolvare a contradicției își află manifestarea clasică în democrația plebiscitară[22], în cadrul căreia masele își destituie din cînd în cînd conducătorii și le decid politica, în condiții stabilite și bine controlate de către conducători. Astfel, pentru Max Weber, sufragiul egal nu este doar rezultatul dominației, ci și un instrument al dominației în perioada desăvîrșirii ei tehnice. Democrația plebiscitară este expresia politică a iraționalității devenită rațiune.

În ce mod se exprimă această dialectică a rațiunii *(formale)* în dezvoltarea capitalismului? Puterea sa prozaică este blocată de ideea charismei, iar Max Weber se abține să aplice acest termen societății industriale actuale, deși conduita sa și chiar limbajul său în timpul războiului și împotriva revoluției s-au apropiat mult de apologia charismei. Dar *faptul* ca atare

[22] *Op. cit.*, p. 150, 174, 763 și urm.

îl expune cu toată claritatea: rațiunea formală a aparatului de administrare tehnic desăvîrșit se supune iraționalului. Analiza birocrației efectuată de Max Weber străbate vălul ideologic; depășind cu mult timpul său, el arată caracterul aparent al democrației moderne a maselor cu așa-zisa ei egalitate și egalizare a contradicțiilor de clasă. Administrarea birocratică a capitalismului industrial este de fapt o „nivelare“, dar „aici decisivă este exclusiv nivelarea celor dominați față de grupul dominant, structurat în mod birocratic, care însă are de fapt și adesea chiar și formal o poziție cu totul autocritică“[23]. El repetă în mod răspicat că tocmai aparatul de conducere tehnic desăvîrșit, *datorită raționalității sale formale*, este „un instrument de prim rang al puterii“ „pentru cel care dispune de aparatul birocratic“. „Dependența soartei materiale a masei de funcționarea corectă continuă a organizației privat-capitaliste organizată din ce în ce mai birocratic crește neîncetat, iar ideea posibilității abolirii ei devine astfel tot mai utopică“[24].

Dependența totală de funcționarea unui aparat omniprezent devine „temei al oricărei ordini“, astfel încît aparatul însuși nu mai este pus în discuție. „Orientarea disciplinată către adaptarea supusă“ devine cimentul subordonării, care nu mai este recunoscută ca atare în mod conștient, pentru că ordinea față de care are loc subordonarea este atît de înspăimîntător de rațională, adică lumea mărfurilor și serviciilor pe care individul n-o mai poate cuprinde și percepe este atît de bine administrată și calculată. Max Weber n-a mai ajuns să vadă cum capitalismul desfășurat în capacitatea de realizare a rațiunii sale transformă distrugerea planificată a acestor realizări în sursă a unei prosperități mai mari și mai bune, cum chiar nebunia fățișă devine temei nu numai al menținerii situației existente, ci

[23] *Op. cit.* p. 667.
[24] *Op. cit.*, p. 669.

chiar al unei vieți mai plăcute. El n-a ajuns să trăiască în „societatea belșugului“, care pe baza mizeriei inumane și a sălbăticiei metodice în exteriorul granițelor sale își irosește nemaipomenitele forțe tehnice, materiale și intelectuale și le utilizează abuziv pentru mobilizarea permanentă. Încă înainte de desfășurarea puterii acestei rațiuni, el a semnalat pericolul ca aparatul de administrare birocratic rațional, tocmai datorită raționalității sale, să se supună unei autorități străine.

Mai întîi, în cadrul sistemului conceptelor weberiene este aproape de la sine înțeles că administrația societății industriale are nevoie de o conducere superioară și exterioară ei: „Orice administrație are nevoie de o autoritate, căci totdeauna pentru funcționarea sa trebuie să i se dea cuiva niște ordine“[25]. Întreprinzătorul capitalist este „în sens material“ tot atît de puțin funcționar specialist pe cît este monarhul din fruntea statului. Lui nu i se pretind însușiri de specialitate: „dominația birocratică are, așadar, în vîrful ei în mod necesar cel puțin un element nu pur birocratic“[26]. „În mod necesar“ deoarece raționalitatea neaxiologică a administrației depinde de valorile și țelurile provenite din afară. În *Antrittsrede*, Max Weber a determinat politica de forță a statului național ca sursă care oferă economiei valorile și scopurile; prin aceasta capitalismul era definit ca *imperialism*.

În *Wirtschaft und Gesellschaft* li se spune pe nume unor trăsături caracteristice ale economiei imperialiste, ele fiind cuprinse în conceptul de „capitalism orientat politic“. Aici se mai spune: „Din capul locului este clar: orice evenimente orientate politic care oferă aceste posibilități (politice) de cîștig văzute din punct de vedere economic, prin prisma șanselor de piață, sînt iraționale“[27]. Fiind iraționale, ele pot fi înlocuite cu

[25] *Op. cit.*, p. 607.
[26] *Op. cit.*, p. 127.
[27] *Op. cit.*, p. 96.

altele. Conducerea economiei capitaliste nu numai că nu pretinde nici un fel de însuşiri de specialitate, dar funcţionează aleatoriu în cel mai înalt grad.

Astfel, capitalismul, cu toată raţionalitatea (sau mai curînd tocmai din cauza raţionalităţii sale specifice), culminează într-o conducere iraţională, „aleatoare“ , şi nu numai în economie, dar şi în dominarea maşinăriei birocratice înseşi, în conducerea statului. (Aici nu putem să nu ne amintim de filozofia dreptului la Hegel, în care statul societăţii burgheze, statul raţional, culminează în persoana „întîmplătoare“ a monarhului determinat de contingenţa naşterii; la Hegel ca şi la Weber, analiza raţiunii burgheze dă la iveală limitele acesteia; în desăvîrşirea ei, ea se neagă pe sine.)

Să recapitulăm acum pe scurt stadiile dezvoltării conceptului (şi a lucrului însuşi). Capitalismul occidental se formează în anumite condiţii sociale, politice şi economice ale evului mediu decadent şi ale Reformei; el îşi dezvoltă „spiritul“ în acea raţionalitate formală care se manifestă în comportarea şi acţiunea psihologică şi economică a reprezentanţilor procesului capitalului (dar nu a obiectelor sale!). Industrializarea se desăvîrşeşte supunîndu-se acestei raţiuni formale: progresul tehnic şi acoperirea crescîndă a trebuinţelor „indiferent de natura trebuinţelor“ respective. Am văzut că această raţionalitate formală se dezvoltă pe baza a două fapte istorice foarte *materiale* care se menţin în cursul înaintării ei şi (potrivit lui Max Weber) sînt *condiţii* ale capitalismului, şi anume: 1) întreprinderea privată şi 2) „munca liberă“, existenţa unei clase care „economic“, „constrînsă de biciul foamei“, este nevoită să-şi vîndă serviciile[28]. Ca forţe de producţie, aceste condiţii materiale intră în raţiunea formală, capitalismul se extinde în lupta de concurenţă a unor forţe inegale (dar formal libere): lupta pen-

[28] *Op. cit.*, p. 240.

tru existență a persoanelor, a statelor naționale, a asociațiilor internaționale. În stadiul actual (pentru Max Weber), capitalismul este subordonat scopurilor politice de forță națională; el este imperialism. Dar conducerea sa interioară rămîne o dominație birocratică formală rațională. Ea administrează dominația lucrurilor asupra oamenilor; tehnica rațională, „liberă de valori", este separarea omului de mijloacele de muncă, subordonarea sa capacităților și necesității tehnice în cadrul economiei cîștigului privat. Mașina determină, dar „mașina lipsită de viață este spirit înghețat. Numai faptul că este aceasta îi dă ei puterea de a-i pune pe oameni în serviciul ei ..."[29]. Dar, întrucît ea este „spirit înghețat", ea este și dominația omului asupra omului; astfel, *această* rațiune tehnică reproduce înrobirea. Subordonarea față de tehnică devine subordonare față de stăpînire pur și simplu; raționalitatea tehnică formală devine raționalitate politică materială (sau invers, deoarece rațiunea tehnică era de la bun început dominarea muncii „libere" de către întreprinderea privată?). Prin constrîngerea rațiunii se realizează destinul în conformitate cu previziunea impunătoare a lui Max Weber într-una din cele mai memorabile formulări ale sale: „În unire cu mașina moartă, ea (organizația birocratică) este în stare în viitor să impună muncii carcasa unei șerbii cum poate n-a mai fost decît aceea a felahilor din vechiul Egipt, astfel încît oamenii să fie nevoiți să se supună neputincioși *atunci cînd li se oferă ca ultimă și unică valoare o administrare funcționărească pur tehnică bună, adică rațională, care trebuie să decidă asupra modului de rezolvare a tuturor problemelor lor*"[30].

Dar tocmai aici, în acest punct suprem, în care analiza lui Max Weber se transformă în propria ei autocritică, se constată cît de mult este ruinată ea de o altă identificare: egalizarea rațiunii teh-

---

[29] *Gesammelte politische Schriften*, p. 151.
[30] *Ibid.*

nice cu cea burghez-capitalistă. Această ruinare îl împiedică să vadă că nu rațiunea tehnică formală „pură“, ci rațiunea dominației este aceea care determină „carcasa șerbiei“ și că *desăvîrșirea* rațiunii tehnice poate într-adevăr să devină un instrument al *eliberării* omului. Altfel spus: analiza weberiană a capitalismului nu a fost suficient de neaxiologică, întrucît ea a lăsat să pătrundă în definițiile „pure“ ale raționalității formale valorizări specifice capitalismului. Astfel s-a dezvoltat contradicția dintre raționalitatea formală și cea materială, al cărei revers este neutralitatea rațiunii tehnice față de toate valorizările materiale care îi sînt exterioare. Această neutralitate, la rîndul ei, a făcut posibilă acceptarea de către Max Weber a intereselor *(reificate)* ale națiunii și ale puterii ei politice ca valori determinante pentru rațiunea tehnică.

Conceptul de rațiune tehnică pare să fie el însuși ideologie. Nu numai aplicarea ei, ci tehnica însăși este dominație (asupra naturii și asupra omului), o dominație metodică, științifică, calculată și calculatoare. Anumite scopuri și interese ale dominației nu sînt abia „ulterior“ și din afară impuse tehnicii, ele sînt cuprinse deja în construcția aparatului tehnic; tehnica este întotdeauna un *proiect* social-istoric; aici se proiectează ce are de gînd să facă societatca — și interesele care o domină — cu oamenii și cu lucrurile. Un asemenea „scop“ al dominației este „material“ și, ca atare, ține de forma însăși a rațiunii tehnice.

De această materie socială indispensabilă Max Weber nu a ținut seama. Noi am subliniat cît de justă este această abstracție în analiza rațiunii capitaliste: abstracția devine *critică* a acestei rațiuni, întrucît arată în ce măsură raționalitatea capitalistă însăși face abstracție de om, este „indiferentă“ față de trebuințele sale și în această indiferență devine tot mai productivă și mai aptă de realizări, tot mai calculată și mai metodică pînă ce construiește, amenajează (și amena-

jează de-a dreptul luxos) și generalizează „carcasa șerbiei“. Astfel, abstractizarea lui Max Weber este saturată de materialul său: ea exprimă judecata rațională asupra societății de schimb raționale. Aceasta însă, în dezvoltarea ei, tinde să înlăture propriile ei premise materiale: întreprinzătorul particular nu mai este subiectul pe deplin responsabil al raționalității economice, iar „munca liberă“ nu mai este înrobirea prin amenințarea cu „biciul foamei“. Societatea de schimb, în care toate se întîmplă atît de liber și rațional, intră sub dominația monopolurilor economice și politice. Piața și toate libertățile sale, al căror caracter ideologic Max Weber le-a indicat destul de frecvent, sînt supuse unor reglementări înspăimîntător de puternice, în cadrul cărora interesul general este net determinat și știrbit de către interesele particulare dominante. Astfel, reificarea este depășită în sensul rău. Separarea de mijloacele de muncă, pe care Max Weber a văzut-o pe drept cuvînt ca o necesitate tehnică, devine subordonată ansamblului datorită managerilor care calculează. Raționalitatea formală a capitalismului își serbează triumful în computerele electronice, ce calculează orice, indiferent în ce scop, se întrebuințează ca instrumente puternice ale politicii manipulatoare și calculează cu cea mai mare probabilitate șansele de cîștig și pierdere, inclusiv șansele distrugerii întregului, avînd deplina înțelegere a populației, supusă și ea calculului. Democrația maselor devine plebiscitară atît în economie cît și în știință: în cadrul „carcasei șerbiei“, masele își aleg ele însele conducătorii asupritori.

Dar dacă rațiunea tehnică se dezvăluie într-atît ca rațiune politică, aceasta are loc numai pentru că de la bun început ea a fost *această* rațiune tehnică și *această* rațiune politică: limitată de interesul determinat al dominației. Ca rațiune politică, rațiunea tehnică este *istorică*. Dacă separarea de mijloacele de muncă este o necesitate

tehnică, în schimb șerbia organizată de ea *nu* este. Datorită propriilor sale cuceriri — mecanizarea productivă și calculabilă —, această separare conține posibilitatea unei raționalități calitativ diferite, în cadrul căreia separarea de mijloacele de muncă devine separarea omului de munca socialmente necesară, dar care pe el îl distruge. În stadiul producției automatizate conduse de către omul astfel eliberat, scopurile formale și cele materiale nu vor mai fi necesarmente „antinomice" și nici rațiunea formală nu-și va croi drum „indiferent" față de oameni și peste capul oamenilor. Într-adevăr, în calitate de „spirit înghețat", mașina *nu este neutră;* rațiunea tehnică este rațiunea socială care domină oricînd; ea poate fi modificată în însăși structura ei. Ca rațiune tehnică, ea poate fi transformată doar în tehnică a eliberării.

Max Weber nu și-a dat seama de aceste posibilități inerente ale tehnicii. Mîndru de burghezul din el, era fascinat de misiunea istorică a burgheziei: aceea de a fi purtătoare a civilizației și a culturii. Nu a ajuns să vadă descompunerea ei în societatea de masă totalitară a capitalismului avansat. Dar analiza pe care a făcut-o tendințelor către o democrație de masă plebiscitară și către o subordonare a birocrației raționale față de conducători iraționali denotă spirit de previziune; chiar și în limitările ei, sociologia sa se dovedește a fi superioară oricărei atitudini pseudoconcrete neteoretizante.

OMUL UNIDIMENSIONAL*

(Fragmente)

* *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, Boston, 1964.

PREFAȚĂ LA EDIȚIA FRANCEZĂ

În această carte am analizat unele tendințe ale capitalismului american care duc către o „societate închisă“ — închisă deoarece supune legilor sale și integrează toate dimensiunile existenței, atît particulară cît și publică. Două rezultate ale acestei societăți prezintă o importanță deosebită: asimilarea forțelor și intereselor opoziționale într-un sistem căruia ele i se opuneau în fazele anterioare ale capitalismului și administrarea și mobilizarea metodică a instinctelor omenești, ceea ce face ca anumite elemente explozive și „antisociale“ ale inconștientului să devină socialmente dirijabile și utilizabile.

Puterea negativului — care în etapele anterioare ale dezvoltării societății scăpa în mare măsură controlului — este acum ținută în frîu și devine un factor de coeziune și afirmare. Mai mult ca oricînd, indivizii și clasele reproduc represiunea pe care o suferă. Căci procesul de integrare se desfășoară, cît privește esențialul, fără teroare fățișă: democrația întărește stăpînirea mai puternic decît absolutismul; libertatea administrată și represiunea instinctuală devin izvoare mereu înnoite ale productivității. Așezată pe asemenea baze, productivitatea se preface în distrugere, distrugere pe care sistemul o practică „în exterior“ pe scară planetară. Distrugerii nemăsurate a Vietnamului, a omului și a naturii, a habitatului și a hranei îi corespund risipa, aducătoare de profituri, a materiilor prime, a mate-

rialelor și a forțelor de muncă, otrăvirea, nu mai puțin profitabilă, a atmosferei și a apei în îmbelșugata metropolă a capitalismului. Brutalității neocolonialismului îi corespunde brutalitatea metropolei: grosolănia pe șosele și pe stadioane, violența vorbei și a imaginii, nerușinarea politicii, care a depășit cu mult limbajul orwellian, maltratarea nepedepsită — ba chiar asasinarea nepedepsită — a celor ce se apără ... Expresia „banalitatea răului" s-a dovedit de mult a fi un nonsens: răul se înfățișează în goliciunea sa monstruoasă, ca totală contrazicere a esenței cuvîntului și a faptei umane.

Societatea închisă spre interior se deschide în afară prin expansiunea economică, politică și militară. Întrebarea dacă această expansiune ține sau nu de „imperialism" este mai mult sau mai puțin o chestiune de semantică. Și aici totalitatea este în mișcare: în această totalitate nu se mai poate face vreo distincție conceptuală între afaceri și politică, profit și prestigiu, trebuințe și reclamă. Se exportă un „mod de viață" sau acesta se exportă singur în dinamica totalității. Odată cu capitalul, ordinatoarele și know-how-ul sosesc și celelalte „valori": raportările libidinale față de marfă, față de motorizarea agresivă, față de falsa estetică a supermarket-ului.

Nu materialismul acestei forme de viață este fals, ci lipsa de libertate și represiune pe care le include ea: reificare totală prin fetișismul total al mărfii. Străpungerea acestei forme de viață devine cu atît mai anevoioasă cu cît satisfacția crește în funcție de masa mărfurilor. În sistemul de nonlibertate, satisfacția instinctuală contribuie la perpetuarea sistemului. Aceasta este funcția socială a nivelului de trai crescînd în formele raționalizate și interiorizate ale dominației.

Satisfacerea optimă a trebuințelor constituie, desigur, sarcina și scopul oricărei eliberări, dar, progresînd spre acest scop, libertatea însăși trebuie să devină o trebuință instinctuală și, ca

atare, să medieze celelalte trebuințe, atît pe cele mediate cît și pe cele imediate.

Trebuie desființat caracterul ideologic prăfuit al acestei revendicări: eliberarea începe cu trebuința nesublimată acolo unde ea este mai întîi reprimată.

Ca atare, ea este libidinală: Eros ca „instinct al vieții" (Freud), contraforță primitivă opusă energiei instinctuale agresive și distructive și activării ei sociale. Nevoia imperioasă de libertate politică socială își are rădăcina în instinctul de libertate nesublimat; este vorba aici de năzuința spre un mod de viață în care pînă și agresiunea și distrugerea, sublimate, vor fi în slujba Erosului, adică a construirii unei lumi împăcate. Secole de represiune instinctuală au ascuns acest element politic al Erosului: concentrarea energiei erotice în senzualitatea genitală se opune transcenderii Erosului spre celelalte „zone" ale trupului și spre mediul său înconjurător și (îngrădește) forța sa revoluționară și formatoare. Acolo unde, în zilele noastre, libidoul se desfășoară ca o astfel de forță, el trebuie să slujească procesului de producție agresiv și cerințelor sale: el se integrează în valoarea de schimb. Pe de altă parte, domnește agresiunea luptei pentru existență: la scara individuală, națională, internațională, această agresiune determină sistemul trebuințelor.

Iată de ce este absolut necesar — și importanța acestui fapt depășește cu mult efectele imediate — ca tineretul care se opune „societății abundenței" să asocieze rebeliunea instinctuală cu cea politică. Acea luptă împotriva sistemului care nu se sprijină pe nici o mișcare de mase, care nu este stimulată de nici o organizare efectivă sau condusă de vreo teorie pozitivă capătă prin această asociere o dimensiune profundă care va compensa, poate, cîndva caracterul difuz și neînsemnătatea numerică a acestei opoziții. Obiectivul urmărit aici — elaborarea lui conceptuală este doar în stadiul unei gestații lente —

este mai mult și altceva decît o societate bazată pe alte relații de producție (deși o asemenea transformare a bazei rămîne o condiție necesară a eliberării): este vorba de o societate în care noile relații de producție și productivitatea ce pornește de la acestea vor fi organizate de oameni ale căror nevoi și scopuri instinctuale vor reprezenta „negația determinată“ a acelora care domnesc în societatea represivă; astfel, nevoile *nesublimate*, deosebite din punct de vedere calitativ, vor alcătui baza biologică pe care nevoile *sublimate* se vor putea dezvolta liber. Deosebirea calitativă s-ar manifesta în transcenderea politică a energiei erotice, iar forma socială a acestei transcenderi ar fi cooperarea și solidaritatea în întemeierea unei lumi naturale și sociale care, nimicind dominația și agresiunea represivă, s-ar subordona păcii ca principiu al realității; numai astfel viața poate să devină propriul ei scop, adică să se prefacă în fericire. Un asemenea principiu al realității ar elibera, de asemenea, baza biologică a valorilor *estetice*, căci frumosul, tihna, armonia sînt necesități organice ale omului, a căror reprimare și a căror manipulare schilodesc organismul și activizează agresiunea. Valorile estetice sînt totodată, în calitatea lor de receptoare ale sensibilității, o negare determinată a valorilor dominante: negarea eroismului, a forței provocatoare, a brutalității, a productivității muncii în scopul acumulării, a violării naturii în scopuri comerciale.

Cuceririle științei și ale tehnicii au făcut posibilă — din punct de vedere teoretic și social — blocarea necesităților de afirmare, agresive. Împotriva acestei posibilități este mobilizat sistemul ca totalitate. Prin opoziția tineretului, care este o rebeliune, totodată, instinctuală și politică, posibilitatea de eliberare este sesizată; dar pentru a se putea realiza ei îi lipsește forța materială. Aceasta îi lipsește și clasei muncitoare, care, în societatea abundenței, este legată de sistemul

de nevoi, dar nu de negarea acestuia[1]. Moștenitorii săi istorici ar fi mai curînd acele pături sociale care, tot mai mult, ocupă poziții de control în procesul social de producție și cărora le este cel mai ușor să-l oprească, adică oamenii de știință, tehnicienii, specialiștii, inginerii etc. Ei nu sînt însă decît moștenitori virtuali, teoretici, deoarece sînt, totodată, beneficiari bine plătiți și mulțumiți ai sistemului; modificarea mentalității lor ar reprezenta un miracol de discernămînt și luciditate.

Înseamnă oare această stare de lucruri că sistemul capitalist, în întregul lui, este imunizat față de orice schimbare? Mi s-a reproșat de a fi negat existența contradicțiilor interne ale structurii capitalismului. Cartea mea, cred, arată destul de limpede că aceste contradicții continuă să existe, ba chiar că sînt mai accentuate, mai acute decît în fazele anterioare ale dezvoltării. Și ele au devenit totale. Forma lor cea mai generală, contradicția dintre caracterul social al forțelor de producție și organizarea lor privată, dintre bogăția socială și folosirea ei distructivă, determină toate dimensiunile, toate aspectele politice ale acestei societăți. Totuși nici o contradicție socială — cît de puternică ar fi — nu explodează „de la sine“: teoria trebuie să fie în măsură să indice și să evalueze forțele și factorii obiectivi. În lucrarea mea am încercat să arăt că neutralizarea sau absorbirea forțelor realizatoare — care are loc în domeniile cele mai dezvoltate din punct de vedere tehnic ale capitalismului — nu este

---

[1] Există, bineînțeles, și o opoziție în sînul clasei muncitoare americane: împotriva condițiilor de muncă, a muncii parazitare abrutizante, a ierarhiei în uzină, a scăderii calității. Această opoziție este însă izolată de contramișcarea politică, atît în Statele Unite cît și pe plan internațional. Numai o solidaritate perfectă ar fi în măsură să amenințe totalitatea sistemului. Atîta vreme cît subzistă izolarea — adesea efectiv organizată —, opoziția clasei muncitoare rămîne „economistă“, adică permite controlul de către administrația sistemului. Astfel, sistemul poate „administra“ orice opoziție.

doar un fenomen de suprafață, ci este generată de însuși procesul de producție, fără a modifica structura sa fundamentală capitalistă. Societatea actuală va putea stăvili forțele revoluționare atîta timp cît va reuși să producă tot mai mult „unt *și* tunuri" și să amăgească populația prin noi forme de control total.

Această politică de reprimare globală de care depinde capacitatea de randament a sistemului este supusă unor încercări tot mai cumplite. Oricum, războiul din Vietnam a luat asemenea proporții încît ar putea constitui o cotitură a evoluției sistemului capitalist. Din două motive. Mai întîi, brutalitatea, agresiunea, minciuna, la care sistemul este nevoit să recurgă spre a-și asigura stabilitatea, au devenit atît de excesive încît pozitivitatea existentului și-a atins limitele: sistemul, în întregimea lui, se vădește a fi o „crimă împotriva umanității", localizată îndeosebi în Vietnam. În al doilea rînd, atingerea limitei apare și în faptul că, pentru prima oară în istoria lui, sistemul se lovește de forțe de rezistență care nu sînt „de aceeași natură cu el"; aceste forțe nu îl combat pe propriul său teren în concurență pentru exploatare, ci înseși existența și nevoile lor vitale fac din ele negarea hotărîtă a sistemului, pe care îl contestă ca totalitate. Aici coincid factorii obiectivi și cei subiectivi ai răsturnării. Iar sistemul capitalist nemaifiind confruntat cu o lume cu adevărat „exterioară" — căci însăși lumea comunistă determinantă și contradeterminantă este avută în vedere în politica și economia capitalistă — rezistența F.N.L.-ului reprezintă, de fapt, explozia contradicțiilor interne. Faptul că tocmai oamenii cei mai săraci de pe glob, rudimentar înarmați, cei mai înapoiați din punct de vedere tehnic, țin în loc, ani de-a rîndul, mașina de nimicire cea mai eficace, cea mai distrugătoare, cu tehnica cea mai evoluată din istoria lumii, are o semnificație istorico-mondială, chiar dacă acești oameni ar fi pînă la urmă

învinși, căci sistemul de represiune al „societății de consum“ știe mai bine decît liberalii care îl critică care este miza partidei și este gata să pună în joc toate forțele sale. Acești „oropsiți ai vieții“, acești oameni asupra cărora apasă toată povara sistemului există pretutindeni: alcătuiesc popoare întregi; ridicîndu-se împotriva sistemului dominant, ei nu au, de fapt, de pierdut decît viața. Totuși, neajutați de nimeni, ei nu se pot elibera: împotriva oricărui romantism, materialismul istoric este dator să insiste asupra rolului hotărîtor al puterii materiale. Nu mă gîndesc la jocul înspăimîntător cu „soluția finală“ oferită de războiul atomic, ci la presiunea politică și diplomatică care ar putea cel puțin să frîneze agresiunea care se reproduce pe o scară tot mai largă. O asemenea contrapolitică ar putea înviora și opoziția din Europa occidentală. În Franța și în Italia există o mişcare muncitorească reală, susceptibilă de a fi mobilizată pentru că nu a fost integrată sau supusă sistemului. Atîta vreme cît aceasta nu se va realiza, opoziția din Statele Unite, în ciuda tuturor slăbiciunilor și a lipsei de orientare teoretică, rămîne, poate, singura — și fragila — punte de legătură între prezent și viitorul său posibil. Șansele viitorului depind de oprirea expansiunii productive și aducătoare de profituri (politice, economice, militare); atunci ar putea izbucni contradicțiile încă neutralizate ale procesului de producție capitalist, îndeosebi contradicția dintre necesitatea economică a unei automatizări tot mai accentuate, care generează şomajul tehnologic, şi nevoia capitalistă a forțelor parazitare de a risipi şi distruge sistematic, care duce la creșterea muncii parazitare.

Expansiunea care salvează sau, cel puțin, întăreşte sistemul nu poate fi oprită decît de o contramișcare internațională și globală. Pretutindeni se manifestă întrepătrunderea globală, factorul hotărîtor rămînînd *solidaritatea:* și în această privință Marx are dreptate. Și tocmai

solidaritatea a fost frîntă de productivitatea integrantă a capitalismului și de atotputernicia mașinii sale de propagandă, publicitate și administrare. Sarcina constă în trezirea și organizarea solidarității ca nevoie *biologică* de a fi uniți împotriva brutalității și exploatării inumane. Această sarcină începe cu educarea pe planul conștiinței, al cunoștințelor, al viziunii și al simțămintelor cu ajutorul cărora înregistrăm ceea ce se petrece: crima împotriva omenirii. Justificarea muncii intelectuale constă în asumarea acestei sarcini, iar în zilele noastre munca intelectuală trebuie să se justifice.

(Februarie 1967)

PARALIZIA CRITICII: O SOCIETATE FĂRĂ OPOZIȚIE

Primejdia unei catastrofe atomice care ar nimici specia umană nu servește oare salvgardării înseși forțelor ce mențin acest pericol? Eforturile depuse pentru a împiedica o asemenea catastrofă au împins pe planul al doilea căutarea cauzelor ei virtuale în societatea industrială contemporană. Cauzele acestea nu sînt identificate, expuse, combătute de public pentru că amenințarea din afară este prea vădită. Nu mai puțin vădită este și nevoia de a fi pregătit, de a trăi pe marginea prăpastiei, de a sfida pericolul. Noi acceptăm ca risipa să se desăvîrșească, să se producă în mod pașnic mijloace de distrugere, să fim educați în vederea unei apărări care deformează atît pe apărători cît și ceea ce apără ei.

Dacă încercăm să stabilim o legătură între cauzele pericolului și modul în care societatea este organizată și-i organizează pe membrii ei, constatăm de îndată faptul că societatea industrială avansată devine mai bogată, mai vastă și mai plăcută întreținînd pericolul. Economia adaptată cerințelor militare ușurează viața unui număr tot mai mare de persoane și extinde stăpînirea omului asupra naturii. În astfel de condiții, mijloacele de informare în masă pot, fără dificultăți, să travestească interese particulare în interesele comune tuturor oamenilor cu bun-simț. Nevoile politice ale societății devin nevoi și aspirații individuale, satisfacerea lor înlesnește afa-

cerile şi binele public, iar ansamblul pare a fi întruchiparea însăşi a raţiunii.

Şi totuşi, în ansamblul ei, această societate este iraţională. Productivitatea ei distruge dezvoltarea liberă a nevoilor şi a facultăţilor umane, pacea ei este menţinută numai datorită veşnicei ameninţări cu războiul, iar creşterea ei depinde de reprimarea posibi*li*tăţilor reale de pacificare a luptei pentru existenţă individuală, naţională şi internaţională. Această reprimare, atît de deosebită de cea caracteristică stadiilor anterioare, mai puţin dezvoltate, ale societăţii noastre, se înfăptuieşte astăzi pornind nu de la un stadiu de imaturitate naturală şi tehnică, ci, mai curînd, de la o poziţie de forţă. Capacităţile (intelectuale şi materiale) ale societăţii contemporane sînt infinit mai mari decît au fost vreodată, ceea ce înseamnă că dominaţia societăţii asupra individului este infinit mai mare ca oricînd. Originalitatea societăţii noastre constă în folosirea mai degrabă a tehnologiei decît a terorii pentru supunerea forţelor sociale centrifuge pe două căi: o eficienţă copleşitoare şi o îmbunătăţire crescîndă a nivelului de trai.

O teorie critică a societăţii contemporane trebuie să cerceteze cauzele acestor evoluţii şi să examineze alternativele lor istorice. Ea trebuie să analizeze modul în care societatea foloseşte sau nu foloseşte sau foloseşte cu exces posibilităţile sale pentru a îmbunătăţi condiţia umană. Care sînt însă criteriile unei asemenea critici?

Judecăţile de valoare sînt, desigur, inevitabile. Mijloacele statornicite de organizare a societăţii trebuie comparate cu alte mijloace posibile, considerate mai apte să uşureze lupta omului pentru existenţă. O practică istorică specifică trebuie confruntată cu propriile ei alternative istorice. Din capul locului, orice teorie critică a societăţii este astfel confruntată cu problema obiectivităţii istorice, problemă ce apare la cele două niveluri la care analiza implică judecăţi de valoare:

1. Judecata că viața omenească este demnă de a fi trăită sau, mai exact spus, că ea poate fi demnă de a fi trăită și trebuie făcută să fie așa. Această judecată se află la baza oricărui efort intelectual; ea constituie *aprioricul* teoriei sociale, iar respingerea ei înseamnă (perfect logic) respingerea teoriei înseși.

2. Judecata că într-o societate dată există posibilități specifice pentru îmbunătățirea vieții omenești și căi sau mijloace specifice de a realiza aceste posibilități.

Analiza critică trebuie să demonstreze validitatea obiectivă a acestor judecăți, iar demonstrația trebuie să se sprijine pe baze empirice. Societatea existentă dispune, sub raport cantitativ și calitativ, de anumite resurse intelectuale și materiale. Cum pot să fie folosite ele pentru dezvoltarea și satisfacerea în cel mai înalt grad a facultăților și nevoilor individuale cu un minim de trudă și de suferință? Teoria socială este o teorie istorică, iar istoria constituie domeniul întîmplării în cadrul necesității. Așadar, printre diferitele procedee actuale și posibile de organizare și folosire a resurselor disponibile, care oferă șansa cea mai mare a unei dezvoltări optime?

Încercarea de a răspunde la aceste întrebări presupune o serie de abstracții inițiale. Pentru a identifica și defini posibilitățile unei dezvoltări optime, teoria critică trebuie să fie abstrasă din organizarea și folosirea actuală a resurselor de care dispune societatea și din rezultatele acestei organizări și folosiri. O asemenea abstracție care refuză să accepte universul dat al faptelor drept contextul final al validării, o asemenea analiză „transcendentă“ a faptelor în lumina posibilităților lor acceptate și a celor negate țin de însăși structura teoriei sociale. Ea se opune oricărei metafizici în virtutea caracterului riguros istoric al transcendenței[1]. „Posibilitățile“ trebuie să fie

[1] Termenii „a transcende“ și „transcendență“ sînt folosiți aici în sensul lor empiric, critic; ei desemnează acele tendințe din teoria și practica unei societăți date,

accesibile respectivei societăți și să poată fi definite ca obiective ale practicii. Tot astfel, abstragerea de la instituțiile statornicite trebuie să exprime o tendință actuală, cu alte cuvinte transformarea lor trebuie să fie nevoia reală a populației. Teoria socială studiază alternativele istorice conținute de societatea existentă sub forma unor forțe și tendințe subversive. Valorile atașate alternativelor devin fapte atunci cînd practica istorică le transpune în realitate. Conceptele teoretice se concretizează în transformarea socială.

Societatea industrială avansată confruntă însă critica cu o situație care pare să o priveze pe aceasta de însăși baza ei. Progresul tehnic, extins la un întreg sistem de dominare și coordonare, generează forme de viață (și de putere) care par să împace cu sistemul forțele ce îl combat și să înăbușe sau să zădărnicească orice protest în numele perspectivelor istorice ale eliberării de trudă și dominație. Societatea contemporană pare în stare să împiedice transformarea socială — transformarea calitativă care ar introduce instituții esențialmente deosebite, o nouă orientare a procesului productiv, noi moduri de existență umană. Împiedicarea transformării sociale constituie poate fenomenul cel mai izbitor al societății industriale avansate; acceptarea generală a noțiunii de „interes național“ ca expresie a voinței generale, sistemul bipartit, declinul pluralismului, cîrdășia dintre cercurile de afaceri și sindicate în cadrul unui stat puternic dovedesc integrarea forțelor opuse, care este, totodată, rezultatul și cauza inițială a acestui fenomen.

O scurtă comparație între faza de formare a teoriei societății industriale și situația ei actuală ar arăta cum a fost falsificată baza criticii. La originile ei, în prima jumătate a veacului al XIX-lea, atunci cînd elabora primele concepte de alternative, critica societății industriale se

---

care „depășesc“ universul existent al discursului și al acțiunii, în direcția alternativelor sale istorice (posibilităților reale).

concretiza, realizînd o mediere istorică între teorie și practică, valori și fapte, nevoi și țeluri. Această mediere istorică s-a produs în conștiința și în acțiunea politică a celor două clase mari care se înfruntau în societate: burghezia și proletariatul. În lumea capitalistă, burghezia și proletariatul continuă a fi clasele principale. Dezvoltarea acestei lumi a modificat însă într-atît structura și funcția lor încît ele nu mai par a fi agenți ai transformării istorice. Un interes predominant de a menține și îmbunătăți statu quo-ul instituțional îi unește pe foștii antagoniști în zonele cele mai avansate ale societății contemporane. Iar pe măsură ce progresul tehnic asigură creșterea societății comuniste, însăși ideea transformării calitative pierde teren în favoarea noțiunilor realiste ale unei evoluții neexplozive. Atunci cînd lipsesc agenții și factorii manifești ai transformării sociale, critica își caută un refugiu la un înalt nivel al abstracției. Teoria și practica, gîndirea și acțiunea nu mai găsesc un teren comun. Pînă și analiza cea mai empirică a alternativelor istorice apare ca o speculație nerealistă, iar orice pledoarie în favoarea lor apare ca o chestiune de preferință personală sau de grup.

Totuși, răstoarnă oare lipsa acestor agenți și factori teoria? Față de fapte aparent contradictorii, analiza critică continuă să insiste că transformarea calitativă a societății este la fel de urgent necesară ca și înainte. Necesară cui? Răspunsul rămîne același: societății ca întreg, pentru fiecare membru al ei în parte. Îmbinarea productivității crescînde cu distrugerea crescîndă; echilibristica pe pragul anihilării; capitularea gîndirii, a speranței și temerilor în fața deciziilor puterilor existente; menținerea mizeriei alături de o bogăție fără precedent — toate acestea constituie cel mai imparțial act de acuzare la adresa acestei societăți chiar dacă nu sînt o rațiune a ei de a fi, ci numai efectele ei secundare, iar raționalitatea

ei impetuoasă, care promovează necontenit eficiența și creșterea, este ea însăși irațională.

Faptul că majoritatea populației acceptă și este făcută să accepte această societate nu suprimă caracterul ei irațional și condamnabil. Distincția dintre conștiința falsă și cea adevărată, dintre interesul real și cel imediat își păstrează întreaga semnificație. Dar această distincție trebuie să fie ea însăși validă. Oamenii trebuie să o descopere și să găsească drumul care duce de la conștiința falsă la cea adevărată, de la interesul lor imediat la cel real. Ei pot face acest lucru numai dacă resimt nevoia să-și schimbe modul de viață, negînd concretul, refuzîndu-l. Este tocmai nevoia pe care societatea existentă încearcă să o reprime în măsura în care este în stare „să furnizeze bunuri“ pe o scară tot mai largă și să folosească stăpînirea științifică a naturii în vederea stăpînirii științifice a omului.

Confruntată cu caracterul total al realizărilor societății industriale avansate, teoria critică este lipsită de baza rațională pentru transcenderea acestei societăți. Structura teoretică însăși se golește de orice substanță, deoarece categoriile teoriei sociale critice s-au dezvoltat în perioada în care nevoia de refuz și subversiune se întruchipa în acțiunea unor forțe sociale eficace. Aceste categorii erau, în esența lor, concepte negative și opoziționale care defineau contradicțiile reale ale societății europene din secolul al XIX-lea. Însăși categoria „societate“ exprima conflictul acut dintre sfera socială și cea politică — societatea opusă statului. Tot astfel, concepte ca „individ“, „clasă“, „privat“, „familie“ desemnau sfere și forțe încă neintegrate în structurile existente, sfere supuse tensiunii și contradicției. Odată cu integrarea crescîndă a societății industriale, aceste categorii își pierd conotația lor critică și tind să devină termeni descriptivi, înșelători sau operaționali.

Încercarea de a redobîndi intenția critică a acestor categorii și de a înțelege cum a anulat realitatea socială această intenție ar însemna o regresie de la o teorie unită cu practica istorică la o gîndire abstractă speculativă: de la critica economiei politice la filozofie. Acest caracter ideologic al criticii decurge din faptul că analiza este nevoită să pornească de la poziții „exterioare“ tendințelor sociale, pozitive sau negative, productive sau distructive. Societatea industrială modernă este identitatea omniprezentă a acestor contrarii: întregul este cel pus în discuție. Pe de altă parte, teoria nu poate fi simplă speculație. Este necesar ca ea să adopte un punct de vedere istoric, în sensul că trebuie să se bazeze pe capacitățile societății date.

Această situație ambiguă implică o ambiguitate și mai fundamentală. *Omul unidimensional* va oscila între două ipoteze contradictorii:

1. societatea industrială avansată este în măsură să împiedice transformarea calitativă în viitorul previzibil;

2. există forțe și tendințe capabile să răstoarne stavilele, făcînd să explodeze această societate.

După mine, nu se poate da un răspuns clar. Ambele tendințe sînt prezente, ele coexistă, una fiind chiar cuprinsă în cealaltă. Predominantă este prima, iar condițiile favorabile unei răsturnări a situației, oricare ar fi ele, sînt folosite pentru a împiedica răsturnarea. Nu este exclus ca un accident să modifice starea de lucruri, dar atîta vreme cît omul nu-și va schimba radical comportamentul, devenind conștient de tot ceea ce se face și tot ceea ce se împiedică, nici măcar o catastrofă nu ar putea declanșa schimbarea.

Analiza este centrată pe o societate industrială avansată în care aparatul tehnic de producție și distribuire (cu un sector crescînd de automatizare) nu reprezintă o simplă sumă de instrumente care ar putea fi izolate de efectele lor sociale și politice, ci funcționează mai degrabă ca un sistem ce determină *apriori* atît produsul cît și operațiile

de întreținere și de extindere a lui. În această societate, aparatul de producție tinde să devină totalitar în măsura în care determină nu numai ocupațiile, deprinderile și atitudinile socialmente necesare, ci și trebuințele și aspirațiile individuale. Astfel, el estompează opoziția dintre existența privată și cea publică, dintre nevoile individuale și cele sociale. Tehnologia permite instituirea unor forme noi, mai eficiente și mai plăcute de control social și de coeziune socială. Tendința totalitară a acestor forme de control pare să se afirme și sub un alt aspect: ea se propagă în regiunile mai puțin dezvoltate ale lumii, și chiar în cele aflate încă în stadiul preindustrial.

Aspectele totalitare ale acestei societăți nu ne mai îngăduie să vorbim de „neutralitatea" tehnologiei. Nu mai putem izola tehnologia de modul în care este folosită; societatea tehnologică este un sistem de dominație care funcționează deja la nivelul conceperii și construirii tehnicilor.

Modul în care o societate organizează existența membrilor săi implică *o alegere* inițială între alternative istorice, care sînt determinate de nivelul moștenit al culturii materiale și intelectuale. Opțiunea însăși rezultă din jocul intereselor predominante. Ea *anticipează* moduri specifice de a transforma și folosi omul și natura și respinge altele. Ea este un „proiect"[2] de realizat printre altele. Odată ce acest proiect a devenit operativ la nivelul instituțiilor și relațiilor fundamentale, el tinde să devină exclusiv și să determine evoluția societății în totalitatea ei. Fiind un univers tehnologic, societatea industrială avansată este un univers *politic* — stadiul ultim în realizarea unui *proiect* istoric specific: anume cunoașterea, transformarea și organizarea naturii, ca simplă substanță a dominației.

---

[2] Termenul „proiect" scoate în evidență elementul de libertate și răspundere în determinarea istorică, stabilind o legătură între autonomie și contingență. În acest sens îl folosește J.-P. Sartre. Pentru o discuție mai amănunțită, vezi cap. 8.

Pe măsură ce se desfășoară, proiectul modelează întregul univers al discursului și acțiunii, al culturii intelectuale și materiale. În ambianța tehnologiei, cultura, politica și economia se contopesc treptat într-un sistem omniprezent care își înglobează sau respinge toate alternativele. Potențialul de productivitate și de creștere al acestui sistem stabilizează societatea și menține progresul tehnic înăuntrul cadrului dominației. Raționalitatea tehnologică a devenit raționalitate politică.

Tratînd binecunoscutele tendințe ale civilizației industriale avansate, am indicat rareori referințe precise. Materialul de care m-am folosit poate fi găsit în bogata literatură sociologică și psihologică despre tehnologie și schimbarea socială, administrarea științifică, corporații, schimbări în caracterul muncii industriale și al forței de muncă etc. Există numeroase analize neideologice ale faptelor, de pildă Berle și Means, *The Modern Corporation and Private Property*, dările de seamă ale Comitetului economic național temporar al Congresului al 76-lea *(Concentration of Economic Power)*, publicațiile *AFL—CIO*-ului *(Automation and Major Technological Change)* și cele din *News and Letters* și *Correspondence* din Detroit. Aș dori să subliniez marea însemnătate a operei lui C. Wright Mills și a unor studii deseori blamate din pricina unor exagerări, simplificări sau superficialități ziaristice pe care le conțin, cum sînt cărțile lui Vance Packard *(The Hidden Persuaders, The Status Seekers, The Waste Makers)*, lucrarea lui William H. Whyte *(The Organization Man)* și cea a lui Fred J. Cook *(The Warfare State)*. Fiind lipsite de analize teoretice, aceste cărți nu dezvăluie, desigur, rădăcinile condițiilor descrise, dar, lăsate să vorbească, condițiile sînt ele înseși destul de grăitoare. Dovada cea mai elocventă în acest sens o oferă poate televiziunea și radioul. Ajunge să le asculți emisiunile cîteva zile de-a rîndul timp de o oră pe zi,

cu publicitate cu tot, schimbînd din cînd în cînd postul emițător.

În centrul analizei mele se află tendințele societăților contemporane cele mai avansate. Există — în limitele și în afara acestor societăți — sectoare considerabile în care tendințele descrise nu precumpănesc. Eu aș spune: încă nu precumpănesc. Cît mă privește, eu fac proiecția acestor tendințe și formulez unele ipoteze, nimic mai mult.

ÎNFRÎNGEREA CONȘTIINȚEI NEFERICITE: O DESUBLIMARE REPRESIVĂ

Vorbind de integrarea politică a societății industriale avansate, am văzut că fenomenul acesta a fost posibil datorită productivității tehnologice crescînde și dominației tot mai accentuate asupra omului și a naturii. Vom studia acum integrarea corespunzătoare din domeniul culturii. În acest capitol, anumite concepte și imagini-cheie ale literaturii și soarta lor vor arăta cum progresul raționalității tehnologice înlătură elementele opoziționale și transcendente din „cultura superioară“. Practic, ele sînt victimele procesului de *desublimare* care devine preponderent în regiunile avansate ale societății contemporane.

Realizările și eșecurile acestei societăți invalidează cultura ei superioară. Cultul eroului autonom, al umanismului, al dragostei tragice și romantice apare ca idealul unei trepte inferioare a dezvoltării. Ceea ce se petrece în zilele noastre nu este o degenerare a culturii superioare în cultură de masă, ci contestarea culturii superioare de către realitate. Realitatea depășește cultura ei. Omul poate să facă astăzi *mai mult* decît eroii și semizeii culturii; el a rezolvat multe probleme insolubile. Numai că el, de asemenea, a trădat speranța și a nimicit adevărul pe care le păstrau sublimările culturii superioare. Aceasta, ce e drept, se afla mereu în contradicție cu realitatea socială și doar o minoritate privilegiată se bucura de binefacerile ei și reprezenta idealurile

ei. Cele două sfere antagoniste ale societății au coexistat întotdeauna; cultura superioară a fost întotdeauna concesivă, iar realitatea a fost rareori tulburată de idealurile și adevărurile ei.

Trăsătura nouă, din zilele noastre, este aplanarea antagonismului dintre cultură și realitatea socială prin eliminarea elementelor opoziționale, străine și transcendente din cultura superioară, în virtutea cărora aceasta constituia o altă *dimensiune* a realității, pe cale de dispariție. Lichidarea culturii *bidimensionale* are loc nu prin negarea sau respingerea „valorilor culturale“, ci prin încorporarea lor cu toptanul în ordinea existentă, prin reproducerea și etalarea lor pe scară largă.

Practic, ele slujesc drept instrumente de obținere a coeziunii sociale. Măreția unei literaturi şi arte libere, idealurile umanismului, necazurile şi bucuriile individului, împlinirea personalității sînt teme esențiale ale competiției dintre Apus şi Răsărit. Ele au rolul de argumente împotriva formelor actuale ale comunismului și sînt zilnic administrate și vîndute publicului. Faptul că ele se află în contradicție cu societatea care le vinde este lipsit de importanță. După cum oamenii, deşi știu sau simt că propaganda și programele politice ale partidelor nu sînt neapărat adevărate sau drepte, totuşi le ascultă, le citesc, ba chiar se lasă conduși de ele, tot astfel ei acceptă valorile tradiționale și le includ în bagajul lor spiritual. Atunci cînd mijloacele de informare în masă amestecă în mod armonios, și adesea insesizabil, arta, politica, religia şi filozofia cu reclame comerciale, ele aduc aceste domenii ale culturii la același numitor, adică la forma de marfă. Pe clapele sufletului se cîntă melodia artei de a vinde. Valoarea de schimb contează, nu valoarea de adevăr. Pe ea se axează raționalitatea statu quo-ului, iar orice altă raționalitate îi este subordonată.

Tot repetate de liderii politici și de alți politicieni în campanii electorale, pe ecrane, la radio și pe scene, nobilele cuvinte de libertate și împli-

nire se prefac în sunete lipsite de sens, care dobîndesc o semnificaţie numai în contextul propagandei, al afacerilor, al disciplinei şi al distracţiilor. Asimilarea idealului cu realitatea arată în ce măsură a fost întrecut idealul. El este smuls domeniului sublimat al sufletului sau spiritului, sau interiorităţii şi tradus în termeni operaţionali şi probleme operaţionale. Acestea sînt elementele progresiste ale culturii de masă. Această pervertire dovedeşte că societatea industrială avansată este confruntată cu posibilitatea unei materializări a idealurilor. Capacităţile acestei societăţi reduc tot mai mult domeniul sublimat în care condiţia umană era expusă, idealizată, pusă sub acuzare. Cultura superioară devine o parte a culturii materiale. În această transformare, ea pierde cea mai mare parte a adevărului său.

Cultura superioară occidentală — ale cărei valori morale, estetice şi intelectuale continuă să fie profesate de societatea industrială — a fost o cultură pretehnologică, atît funcţional cît şi cronologic. Validitatea ei decurgea din experienţa unei lumi care nu mai există şi care nu poate fi redobîndită, deoarece ea a fost *stricto sensu* invalidată de societatea tehnologică. În plus, această cultură a rămas în mare măsură feudală, chiar dacă perioada burgheză i-a dat unele din formulările ei cele mai trainice. Feudală era nu numai datorită restrîngerii ei la minorităţile privilegiate, nu numai datorită elementului romantic inerent ei (pe care-l vom examina ceva mai jos), ci şi pentru că operele ei autentice exprimau o înstrăinare conştientă, metodică faţă de lumea comerţului şi a industriei şi de ordinea lor bazată pe calcul şi profit.

Deşi ordinea burgheză s-a oglindit în mod fastuos — chiar în mod afirmativ — în artă şi literatură (de pildă în pictura olandeză din veacul al XVII-lea, în *Wilhelm Meister* de Goethe, în romanul englezesc din veacul al XIX-lea, în opera lui Thomas Mann), ea rămînea o ordine

umbrită, frîntă și contestată de o altă dimensiune, ireductibil opusă lumii afacerilor, pe care o condamna și o nega. În literatură, această altă dimensiune este reprezentată *nu* de eroi ai religiozității, spiritualității sau moralității (care, adesea, sprijină ordinea existentă), ci mai degrabă de personaje dizolvante ca artistul, prostituata, femeia adulteră, marele criminal proscris, războinicul, poetul răzvrătit, omul nenorocit, prostit — adică toți cei ce nu-și cîștigă traiul sau, cel puțin, nu în mod normal în cadrul ordinii existente.

Personajele acestea, evident, nu au dispărut din literatura societății industriale avansate, ci supraviețuiesc într-o formă transformată în esență. Vampa, eroul național, beatnik-ul, gospodina nevrozată, gangsterul, starul, magnatul charismatic îndeplinesc o funcție fundamental deosebită de cea a predecesorilor lor culturali, ba chiar opusă ei. Ei nu mai sînt imaginile unui alt mod de viață, ci reprezintă variante sau tipuri ale aceleiași vieți și mai curînd slujesc la afirmarea decît la negarea ordinii existente.

Universul predecesorilor lor era, desigur, un univers neevoluat, pretehnologic, a cărui conștiință nu se lăsa tulburată de spectacolul inegalității și al trudei și în care munca mai era considerată ca un blestem al soartei; totuși un univers în care omul și natura încă nu erau organizați ca lucruri și mijloace. Prin codul ei de forme și maniere, prin stilul și vocabularul filozofiei și literaturii ei, această cultură apusă exprima ritmul și conținutul unui univers în care valea și codrul, satul și hanul, aristocratul și robul, saloanele și curțile aparțineau unei realități trăite. În lirica și proza acestei culturi pretehnologice aflăm ritmul unor oameni care hoinăresc sau călătoresc cu caleașca, oameni care au răgazul și plăcerea să mediteze, să contemple, să simtă și să povestească.

Cultura aceasta, desuetă şi depăşită, nu mai poate fi redobîndită decît de visători naivi şi paseişti. Prin anumite elemente decisive ale ei, această cultură este însă, totodată, şi *post*-tehnologică. Imaginile şi atitudinile ei cele mai avansate par să supravieţuiască în încurajările şi stimulentele administrate; ele continuă să obsedeze conştiinţa cu posibilitatea renaşterii lor în cursul progresului tehnic. Ele sînt expresia acelei înstrăinări libere şi conştiente faţă de formele de viaţă existente prin care literatura şi arta se ridicau împotriva acestor forme chiar şi atunci cînd le prezentau înfrumuseţate.

Spre deosebire de noţiunea marxistă, care defineşte relaţia omului cu sine şi cu munca sa în societatea capitalistă, înstrăinarea artistică este transcenderea conştientă a existenţei alienate, adică un „nivel superior“ sau o alienare mediată. Conflictul cu lumea progresului, negarea ordinii subordonate afacerilor, elementele antiburgheze din literatura şi arta burgheză nu se datorează nici nivelului estetic scăzut al acestei ordini, nici unei reacţii romantice — consfinţire nostalgică a unui stadiu de civilizaţie pe cale de dispariţie. „Romantic“ este un termen de defăimare condescendentă, aplicat cu uşurinţă denigrantelor atitudini avangardiste, tot aşa cum termenul „decadent“ se aplică mult mai frecvent trăsăturilor cu adevărat progresiste ale unei culturi muribunde decît factorilor reali ai decăderii. Imaginile tradiţionale ale înstrăinării artistice sînt într-adevăr romantice în măsura în care sînt incompatibile, din punct de vedere estetic, cu societatea care se dezvoltă. Această incompatibilitate este simptomul adevărurilor. Amintirile pe care le trezesc şi lucrurile pe care le păstrează în memorie aparţin viitorului: sînt imaginile unei satisfacţii susceptibile de a dizolva societatea care o interzice. Marea artă şi literatură suprarealistă din anii '20 şi '30 a reuşit să le recapteze cu funcţia lor subversivă şi eliberatoare. Exemple scoase la întîmplare din vocabularul literar fun-

damental pot indica raza de acțiune și înrudirile acestor imagini, precum și dimensiunea pe care o dezvăluie: sufletul, spiritul și inima; *la Recherche de l'absolu*, *Les Fleurs du Mal*, *la femme-enfant*; regatul de pe malul mării; *le Bateau ivre* și *The Long-legged Bait;* depărtarea şi patria; dar și demonul Alcool, demonul Maşină, demonul Aur; Don Juan și Romeo; *Constructorul Solness* și *Cînd noi*, *morții*, *vom învia*.

Simpla enumerare arată că imaginile acestea aparțin unei dimensiuni pierdute. Ele sînt invalidate nu pentru că ar fi desuete din punct de vedere literar. Unele dintre ele sînt prezente în literatura contemporană și supraviețuiesc în operele ei cele mai înaintate. Ceea ce a fost invalidat este caracterul lor subversiv, conținutul distructiv — adevărul lor. Astfel transformate, își găsesc locul în viața de toate zilele. Operele străine și alienante ale culturii spirituale devin bunuri și servicii obișnuite. Reproducerea și consumul lor de masă sînt oare o simplă schimbare cantitativă, cu alte cuvinte o mai mare apreciere, o înţelegere mai adîncă, o democratizare a culturii?

Adevărul literaturii și al artei a fost întotdeauna admis (dacă în general a fost admis) ca adevăr al unei ordini „superioare“, care nu trebuie să tulbure — și, de fapt, nici nu a tulburat — ordinea afacerilor. Ceea ce s-a modificat în perioada contemporană este deosebirea dintre cele două ordini și dintre adevărurile lor. Puterea de absorbție a societății golește dimensiunea artistică, asimilînd elementele antagoniste ale acesteia. În domeniul culturii, noul totalitarism se manifestă tocmai printr-un pluralism armonizant, în cadrul căruia operele și adevărurile cele mai contradictorii coexistă în pace și indiferență.

Înaintea acestei împăcări culturale, arta și literatura erau în esența lor alienare, întreținînd și proteguind contradicția — conștiința nefericită a lumii scindate, posibilitățile spulberate, speranțele neîmplinite, promisiunile trădate. Erau o forță rațională și cognitivă ce dezvăluia

o dimensiune a omului și a naturii pe care realitatea o reprima și o respingea. Adevărul lor consta în iluzia pe care o evocau, în dorința obstinată de a făuri o lume în care spaima trezită de viață este pusă în discuție și suspendată — învinsă prin recunoașterea ei. Acesta este miracolul capodoperei; este tragedia dusă pînă la capăt și sfîrșitul însuși al tragediei — imposibila ei soluție. A-ți trăi dragostea și ura, a trăi ceea ce *ești* înseamnă înfrîngere, resemnare, moarte. Crimele societății, iadul în care omul a transformat viața omului devin forțe cosmice de neînfrînt.

Tensiunea dintre actual și posibil este transfigurată într-un conflict insolubil, reconcilierea producîndu-se, datorită operei, la nivelul *formei:* frumosul ca „promesse de bonheur". Forma operei conferă împrejurărilor actuale o altă dimensiune, în care realitatea dată apare așa cum este. Astfel, ea spune adevărul despre sine; limbajul ei nu mai este cel al decepției, al ignoranței, al supunerii. Ficțiunea spune lucrurilor pe nume și domnia lor se năruie; ficțiunea subminează experiența cotidiană, arătînd că ea este falsă și mutilată. Arta însă nu dispune de această putere magică decît ca forță a negării. Ea își vorbește limba numai atîta vreme cît trăiesc imaginile ce refuză și resping ordinea existentă.

Madame Bovary de Flaubert se deosebește de alte romane de dragoste la fel de triste ale literaturii contemporane prin faptul că umilul vocabular folosit de corespondentul ei din viața reală mai cuprindea imaginile eroinei sau că ea citea povestiri în care mai apăreau asemenea imagini. Anxietatea ei era fatală deoarece nu existau psihanaliști, iar psihanaliștii nu existau deoarece, în lumea ei, nu ar fi fost capabili să o vindece. Ea i-ar fi respins ca pe o parte a ordinii din Yonville, ordine care o distrugea. Povestea ei a fost „tragică" pentru că societatea în care s-a desfășurat era o societate înapoiată, cu o morală sexuală încă neliberalizată și o psihologie încă neinstituționalizată. Societatea care pe atunci abia

urma să vină a urmat a „rezolva" problema disimulînd-o. Ar fi, desigur, absurd să pretindem că tragedia Doamnei Bovary sau aceea a lui Romeo și Julietei și-a găsit soluția în democrația modernă, dar ar fi tot atît de absurd să negăm esența istorică a tragediei. În dezvoltarea ei, realitatea tehnologică subminează nu numai formele tradiționale, ci și însăși baza alienării artistice — cu alte cuvinte, ea tinde să invalideze nu numai anumite „stiluri", ci și substanța însăși a artei.

Alienarea, desigur, nu constituie singura caracteristică a artei. Analizarea sau chiar simpla enunțare a problemei depășește cadrul acestei lucrări, totuși putem face unele sugestii lămuritoare. De-a lungul a perioade întregi ale civilizației, arta apare ca integrată cu totul societății ei. Arta egipteană, cea elină și cea gotică alcătuiesc exemple bine cunoscute; Bach și Mozart sînt și ei citați de obicei ca dovezi în favoarea laturii „pozitive" a artei. Locul ocupat de opera de artă în cultura pretehnologică și bidimensională se deosebește mult de cel ce-i revine într-o civilizație unidimensională, dar alienarea caracterizează atît arta afirmativă cît și pe cea negativă.

Deosebirea hotărîtoare nu este cea psihologică, dintre arta făurită în bucurie și arta născută din durere, dintre sănătate și nevroză, ci deosebirea dintre realitatea artistică și cea socială. Ruperea de aceasta din urmă, încălcarea magică sau rațională a limitelor ei constituie o trăsătură esențială chiar și a artei celei mai afirmative, ea s-a înstrăinat, de asemenea, chiar de publicul căruia i se adresează. Oricît de apropiate și de familiare vor fi fost templele și catedralele oamenilor care trăiau în preajma lor, un contrast înspăimîntător sau înălțător le despărțea de viața cotidiană a sclavului, a țăranului și a meseriașului — poate chiar de a stăpînilor lor.

Ritualizată sau nu, arta cuprinde raționalitatea negării. În pozițiile ei cele mai înaintate, ea este Marele Refuz — protestul împotriva a ceea ce

este. Modurile în care oamenii și lucrurile sînt determinați să apară, să cînte, să răsune, să vorbească sînt moduri de a contesta, a frînge și a recrea existența lor. Aceste moduri de negare plătesc însă un tribut societății antagoniste de care sînt legate. Izolat de sfera muncii în care societatea se reproduce pe sine și reproduce mizeria ei, universul artistic făurit de ele rămîne, în ciuda adevărului său, un privilegiu și o iluzie.

În pofida democratizării şi a popularizării, el s-a menținut sub această formă în tot veacul al XIX-lea şi pînă în secolul nostru. „Cultura superioară“ care proslăvește această alienare a artei își are propriile ei rituri și propriul ei stil. Saloanele, concertele, opera și teatrul au menirea să făurească și să invoce o altă dimensiune a realității. Cine le frecventează se pregătește ca de sărbătoare; ele întrerup și transcend experiența cotidiană.

Această distanțare esențială dintre arte și ordinea prezentă, menținută în alienarea artistică, se reduce acum tot mai mult datorită dezvoltării societății tehnologice. Iar odată cu desființarea acestei distanțări Marele Refuz este, la rîndul lui, refuzat. „Dimensiunea cealaltă“ este absorbită de starea de lucruri dominantă. Operele alienării sînt ele înseși încorporate acestei societăți, circulînd ca elemente esențiale ale echipamentului care împodobește și psihanalizează starea de lucruri dominantă. Astfel, ele devin materiale de reclamă: asigură vînzarea, aduc mîngîiere sau excită.

Criticii neoconservatori ai criticilor de stînga ai culturii de masă își bat joc de cei ce protestează împotriva folosirii muzicii lui Bach ca muzică de fond în bucătărie sau a vînzării la drugstore a operelor lui Platon și Hegel, Shelley și Baudelaire, Marx și Freud. În schimb, ei insistă asupra faptului că clasicii și-au părăsit mausoleul, revenind la viață, și că publicul este mult mai instruit ca altădată. Este adevărat, dar, reînviind ca clasici, ei nu mai sînt ce au fost, li

se răpeşte forţa antagonistă, acea înstrăinare care era însăşi dimensiunea adevărului lor. Astfel, intenţia şi funcţia acestor opere s-au modificat fundamental. Dacă odinioară ele se aflau în contradicţie cu statu quo-ul, acum această contradicţie a dispărut.

Sub raport istoric, o asemenea asimilare este însă prematură; ea stabileşte o egalitate culturală, dar menţine, totodată, dominaţia. Societatea elimină prerogativele şi privilegiile culturii feudal-aristocratice împreună cu conţinutul acesteia. Faptul că adevărurile transcendente ale artelor frumoase şi estetica vieţii şi a gîndirii erau accesibile numai unui mic număr de oameni, celor bogaţi şi instruiţi, era vina societăţii represive. Această vină nu este însă răscumpărată de ediţiile de masă, învăţămîntul general, discurile L.P. şi abolirea „ţinutei obligatorii" din teatre şi sălile de concert[1]. Privilegiile culturale exprimau nedreptatea libertăţii, contradicţia dintre ideologie şi realitate, separarea rentabilităţii spirituale de cea materială; ele au creat însă un domeniu închis, în limitele căruia adevărurile tabu puteau supravieţui într-o integritate abstractă — departe de societatea care le suprima.

Acum această distanţare a fost înlăturată şi, odată cu ea, transcenderea şi punerea sub acuzare. Textul şi muzica au rămas, dar distanţa care le prefăcea într-un „suflu venit de pe altă planetă" a fost abolită[2]. Alienarea artistică a devenit la fel de funcţională ca arhitectura noilor teatre şi săli de concert în care se manifestă. Şi aici raţionalul şi răul sînt inseparabile. Arhitectura nouă este, fără îndoială, mai bună, adică mai frumoasă şi mai practică decît monstruozi-

---

[1] Să ne înţelegem: în sine, ediţiile de masă, învăţămîntul general şi discurile L.P. sînt realmente o binecuvîntare.

[2] Stefan George, în Cvartetul în fa minor de Arnold Schönberg. Vezi Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Tübingen, 1949, p. 19 şi urm.

tățile epocii victoriene. Dar ea este și mai „integrată“, centrul de cultură devenind o anexă a centrului comercial, a centrului municipal sau a celui guvernamental. Dominația își are propria-i estetică, iar dominația democratică are estetica ei democratică. Este bine că, în zilele noastre, aproape oricine are artele la îndemînă, fiindu-i suficient să apese pe un buton al aparatului de radio sau televiziune sau să intre într-un drugstore. În această răspîndire însă, artele devin rotițe ale unei mașini de cultură care remodelează conținutul lor.

Alienarea artistică piere, împreună cu celelalte moduri de negare, în fața procesului raționalității tehnologice. Schimbarea produsă își dezvăluie profunzimea și gradul ei de ireversibilitate dacă o privim ca pe un rezultat al progresului tehnic. Stadiul actual redefinește posibilitățile omului și ale naturii în concordanță cu noile mijloace disponibile pentru realizarea lor și, în lumina lor, imaginile pretehnologice își pierd puterea.

Valoarea lor de adevăr era determinată, în mare parte, de o dimensiune neînțeleasă și nestăpînită a omului și a naturii, de limitele înguste impuse organizării și manipulării, de „nucleul insolubil“ care se opunea integrării. În societatea industrială pe deplin dezvoltată, acest nucleu insolubil este tot mai mult redus de raționalitatea tehnologică. Evident, transformarea fizică a lumii atrage după sine transformarea mentală a simbolurilor și imaginilor ei, a ideilor despre ea. Evident, cînd orașele, autostrăzile și parcurile naționale înlocuiesc satele, văile și pădurile, cînd bărcile cu motor brăzdează lacurile și avioanele străpung norii, domeniile acestea își pierd caracterul lor de realitate calitativ deosebită de domenii ale contradicției.

Contradicția fiind lucrarea Logosului — confruntarea rațională a „ceea ce nu este“ cu „ceea ce este“ —, ea trebuie să aibă un mijloc de comunicare. Lupta pentru acest mijloc, sau mai

degrabă lupta împotriva absorbirii lui în unidimensionalitate predominantă, este declanșată în eforturile artei de avangardă de a crea o înstrăinare care să facă adevărul artistic din nou comunicabil.

Bertolt Brecht a schițat bazele teoretice ale acestor eforturi. Caracterul totalitar al societății existente îl obligă pe autorul dramatic să se întrebe dacă „mai este posibilă reprezentarea lumii contemporane în teatru", cu alte cuvinte reprezentarea ei într-un asemenea mod încît spectatorul să recunoască adevărul pe care piesa își propune să-l comunice. Lumea actuală, răspunde Brecht, poate fi reprezentată astfel numai dacă este reprezentată ca fiind supusă schimbării[3], ca starea de negativitate care trebuie negată. Iată doctrina ce trebuie învățată, înțeleasă și pe baza căreia trebuie să se acționeze; teatrul însă este și trebuie să fie distracție, plăcere. Distracția și învățarea nu sînt contrarii; distracția poate fi modul de învățare cel mai eficient. Pentru a arăta ce este realmente lumea contemporană dincolo de vălul ideologic și material și cum poate fi ea transformată, teatrul trebuie să frîngă identificarea spectatorului cu evenimentele de pe scenă. Aceasta nu cere empatie și sentiment, ci distanțare și reflecție. „Efectul de înstrăinare" *(Verfremdungseffekt)* are menirea să producă această disociere prin care lumea poate fi recunoscută așa cum este ea. „Lucrurile cotidiene sînt... scoase din domeniul lucrurilor de la sine înțelese"[4]. „Ceea ce este «natural» trebuie să capete pecetea insolitului. Numai așa pot ieși la iveală legile cauzalității"[5].

„Efectul de înstrăinare" nu-i este impus literaturii din afară. Dimpotrivă, el este răspunsul propriu al literaturii la amenințarea unui beha-

---

[3] Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater*, Suhrkamp, Berlin — Frankfurt, 1957, p. 7, 9.

[4] *Op. cit.*, p. 76 și urm.

[5] *Op. cit.*, p. 63.

viorism total — încercarea de a salva raționalitatea negativului. În această încercare, marele „conservator" al literaturii își unește forțele cu activistul radical. Paul Valéry insistă asupra legăturii inevitabile dintre limbajul poetic și negație. Limbajul poetic și versurile „ne parlent jamais que de choses absentes"[6]. Ele vorbesc despre ceea ce, chiar dacă este absent, obsedează universul existent al discursului și al comportamentului, ca posibilitatea sa cea mai prohibită — nu Cerul sau Infernul, nu Binele sau Răul, ci, pur și simplu, „le bonheur". Așadar, limbajul poetic vorbește despre ceea ce ține de lumea aceasta, despre tot ceea ce este vizibil, tangibil, auzibil în om și în natură — și despre tot ceea ce nu este nici văzut, nici pipăit, nici auzit.

Creînd un mediu în care se mișcă și care înfățișează cele absente, limbajul poetic este un limbaj al cunoașterii, al unei cunoașteri însă care subminează pozitivul. Prin funcția sa cognitivă, poezia îndeplinește măreața sarcină a gîndirii: „le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas"[7].

A numi „lucrurile care sînt absente" înseamnă a frînge vraja lucrurilor care există; mai mult, înseamnă ingresiunea unei ordini diferite a lucrurilor în cea existentă — „le commencement d'un monde"[8].

Pentru a exprima această ordine diferită, care este transcendență în sînul lumii unice, limbajul poetic depinde de elementele transcendente ale limbajului de toate zilele[9]. Mobilizarea generală a tuturor mijloacelor de informare în scopul apărării realității existente a uniformizat însă atît de mult mijloacele de exprimare încît comunicarea

---

[6] Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite*, în *Oeuvres*, vol. I, Édition de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, p. 1324.

[7] *Op. cit.*, p. 1333.

[8] *Op. cit.*, p. 1327 (cu referire la limbajul muzicii).

[9] Vezi cap. 7.

conținutului transcendent devine imposibilă din punct de vedere tehnic. Spectrul care, de la Mallarmé încoace, se ridica în fața conștiinței artistice — imposibilitatea de a vorbi un limbaj nereificat și de a comunica negativul — a încetat să mai fie un spectru. El s-a materializat.

Operele literare cu adevărat de avangardă comunică ruptura cu comunicarea. Cu Rimbaud și, apoi, cu dadaismul și suprarealismul, literatura respinge însăși acea structură a discursului care, de-a lungul istoriei culturii, legase limbajul artistic de cel cotidian. Sistemul propozițional[10] (a cărui unitate de semnificație este propoziția) constituia mediul în care cele două dimensiuni ale realității se puteau întîlni, puteau comunica și puteau fi comunicate. Acest mijloc de exprimare era comun poeziei celei mai sublime și prozei celei mai vulgare. Poezia modernă însă „détruisait les rapports du langage et ramenait le discours à des stations de mots“[11].

Cuvîntul refuză dominația rațională și unificatoare a propoziției. El face să explodeze structura prestabilită a semnificației și, devenind el însuși un „obiect absolut“, desemnează un univers intolerabil, care se autodistruge — un discontinuu. Această subversiune a structurii lingvistice implică o subversiune a experienței naturii:

„Natura devine un discontinuu de obiecte solitare și înspăimîntătoare pentru că nu au decît legături virtuale; nimeni nu alege pentru ele vreun sens privilegiat, vreo folosire sau vreun serviciu, nimeni nu le reduce la semnificația unui comportament mintal sau a unei intenții, altfel spus a unei duioșii ... Aceste cuvinte-obiecte fără de legătură, împodobite cu toată violența exploziei lor ... aceste cuvinte poetice îi exclud pe oameni; nu mai există vreun umanism poetic al

---

[10] Vezi cap. 5.

[11] Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Editions du Seuil, Paris, 1953, p. 72 (Sublinierea mea. — *H. M.*).

modernităţii: discursul acesta este bîntuit de teroare, adică el nu-l pune pe om în legătură cu alţi oameni, ci cu imaginile cele mai inumane ale naturii: cerul, iadul, sacrul, copilăria, demenţa, materia pură etc."[12].

Materia tradiţională a artei (imagini, armonii, culori) nu mai apare decît sub formă de „citate", vestigii ale unei semnificaţii apuse, într-un context de refuz. Astfel, tablourile suprarealiste sînt „întruchiparea a tot ceea ce pozitivitatea acoperă cu un tabu, pentru că îi reaminteşte mereu propria ei reificare şi faptul că iraţionalitatea raţionalităţii ei nu constituie punctul ei final. Suprarealismul colecţionează ceea ce pozitivitatea îi refuză omului; deformările sînt mărturii ale efectelor interdicţiei asupra obiectului dorinţei. Datorită lor suprarealismul a salvat formele învechite, acel album de idiosincrasii în care se risipeşte revendicarea fericirii care li se refuză oamenilor în propria lor lume tehnificată"[13].

Opera lui Bertolt Brecht păstrează acea „promesse de bonheur" conţinută în romanţă şi kitsch (clar de lună şi mare albastră; melodie şi *sweet home;* dragoste şi fidelitate), transformînd-o în ferment politic. Personajele sale cîntă paradise pierdute şi nădejdi neuitate („Iubitule, vezi luna deasupra Soho-ului?", „Dar într-o zi — şi ziua era albastră...", „La început era în fiecare zi duminică", „Şi o corabie cu opt vele", „Bătrîna Lună din Bilbao, Acolo unde mai face să iubeşti"). Cîntecele au ca temă cruzimea, lăcomia, exploatarea, înşelăciunea, minciuna. Cei dezamăgiţi cîntă despre dezamăgirea lor, dar îi află (sau i-au aflat) cauzele şi numai aflînd cauzele (şi modul de a le combate) regăsesc adevărul visului lor.

---

[12] *Op. cit.*, p. 73.
[13] Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Berlin — Frankfurt, 1958, p. 160.

Eforturile de a redobîndi Marele Refuz în limbajul literaturii sînt fatalmente absorbite de către ceea ce ele contestă. Avangardiştii şi beatnik-ii, în calitatea lor de clasici moderni, au în comun funcţia de a-i distra pe oamenii de bunăvoinţă, fără a primejdui conştiinţa lor împăcată. Această absorbţie este justificată prin progresul tehnic, iar refuzul este respins de uşurarea mizeriei în societatea industrială avansată. Lichidarea culturii superioare constituie un efect secundar al victoriei repurtate asupra naturii şi al înlăturării progresive a lipsurilor.

Invalidînd imaginile cele mai preţuite ale transcendenţei prin încorporarea lor în realitatea cotidiană omniprezentă, societatea aceasta arată în ce măsură conflictele insolubile devin maniabile — în ce măsură tragedia şi romanţa, visele şi anxietăţile arhetipale devin susceptibile de o soluţie tehnică sau de disoluţie. Psihiatrul îi tratează pe toţi Don Juanii, Romeii, Hamleţii şi Fauştii, aşa cum îl tratează pe Oedip — şi îi vindecă. Stăpînii lumii îşi pierd trăsăturile metafizice. Apariţia lor pe micul ecran, la conferinţe de presă, în parlament şi la audieri publice se pretează cu greu spectacolului dramatic, exceptînd cazul publicităţii[14], pe cîtă vreme consecinţele faptelor lor depăşesc orizontul dramei.

Directivele de inumanitate şi nedreptate sînt date de o birocraţie organizată raţional, al cărei centru vital rămîne însă nevăzut. Sufletul conţine puţine secrete şi năzuinţe care nu pot fi discutate, analizate sau votate în mod raţional. Singurătatea, condiţia însăşi care-l susţine pe individ în combaterea şi depăşirea societăţii sale, a devenit imposibilă sub raport tehnic. Analizele logice şi lingvistice demonstrează că vechile probleme metafizice sînt probleme iluzorii; căutarea „semnificaţiei" lucrurilor poate fi reformulată drept

---

[14] Eroul revoluţionar legendar, capabil să sfideze pînă şi televiziunea şi presa, mai există; lumea sa este cea a ţărilor „subdezvoltate".

căutare a semnificației cuvintelor, iar universul existent al discursului și al comportamentului poate furniza criterii perfect adecvate răspunsului.

Orice scăpare este făcută imposibilă de un univers rațional prin înseși ponderea și posibilitățile aparatului său. În relația sa cu realitatea vieții cotidiene, cultura superioară a trecutului însemna numeroase lucruri: opoziție și podoabă, strigăt de protest și resemnare. Dar ea era, totodată, aparența imperiului libertății: refuzul de a se conforma. Un asemenea refuz nu poate fi blocat fără o compensație care să pară mai mulțumitoare decît refuzul însuși.

Învingerea și unificarea contrariilor, care își găsesc triumful ideologic în transformarea culturii superioare în cultură populară, se produc pe baza materială a unei satisfaceri sporite. Pe aceeași bază devine posibilă o amplă și rapidă *desublimare.*

Alienarea artistică este sublimare. Ea creează imaginile unor condiții ireconciliabile cu Principiul statornicit al Realității, dar care, în calitatea lor de imagini culturale, devin tolerabile, ba chiar constructive și utile. Acest univers imagistic este acum invalidat. Încorporarea lui în bucătărie, în birou, în prăvălie, vehicularea lui comercială în interesul afacerilor și de dragul hazului sînt, într-un sens, desublimare — înlocuirea recompensei mediate printr-o recompensă imediată. Este vorba însă de o desublimare înfăptuită de pe „poziții de forță“ de către o societate ce-și poate îngădui să fie mai generoasă ca înainte, deoarece interesele ei au devenit motorul cel mai intim al cetățenilor și bucuriile oferite de ea promovează coeziunea socială și mulțumirea.

Principiul Plăcerii absoarbe Principiul Realității; sexualitatea este eliberată (sau, mai bine zis, liberalizată) în forme constructive sub raport social. Această noțiune implică faptul că

există moduri de desublimare represivă[15], față de care pulsiunile și scopurile sublimate conțin o deviere mai pronunțată, mai multă libertate, un refuz mai pronunțat de a respecta tabuurile sociale. O astfel de desublimare represivă pare, într-adevăr, a avea loc în sfera sexuală, iar aici, ca și în desublimarea culturii superioare, ea apare ca un efect secundar al controlului exercitat de către societate asupra realității tehnologice, control care extinde libertatea, dar intensifică dominația.

Vom înțelege mai lesne legătura dintre desublimare și societatea tehnologică dacă vom analiza cum s-a modificat utilizarea de către societate a energiei instinctuale.

În această societate, nu întreg timpul cheltuit pe mașini și cu mașini este timp de muncă (adică o trudă neplăcută dar necesară) și nu întreaga energie economisită de mașină este forță de muncă. Mașinismul a „economisit" și libidoul, — energia Instinctelor Vieții — cu alte cuvinte, l-a exclus din modurile anterioare de realizare. În aceasta constă sîmburele de adevăr al contrastului romantic dintre călătorul modern şi poetul sau meșteșugarul hoinar, dintre banda rulantă și artizanat, dintre oraş și sat, dintre pîinea de fabrică şi cea de casă, dintre barca cu pînze şi barca cu motor etc. Ce-i drept, această lume romantică, pretehnică era impregnată cu suferințe, trudă, imoralitate, iar acestea, la rîndu-le, constituiau fundalul oricărei plăceri și bucurii. Şi totuși exista un „peisaj", un mediu de experiență libidinală, care a dispărut.

Odată cu dispariția lui (ea însăși o premisă istorică a progresului), o întreagă dimensiune a activității și pasivității umane a fost deerotizată. Mediul înconjurător, din care individul își putea extrage plăcere — pe care îl putea cathectiza

---

[15] Vezi lucrarea mea *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1954, cap. 10.

ca aducător de satisfacţii aproape ca o zonă extinsă a corpului —, a fost riguros restrîns. Ca urmare „universul" cathexisului libidinal s-a restrîns corespunzător. Efectul este o localizare şi contracţie a libidoului, reducerea experienţei şi satisfacţiei erotice la experienţa şi satisfacţia sexuală[16].

Comparaţi, de exemplu, actul erotic pe o pajişte cu cel dintr-un automobil, plimbarea îndrăgostiţilor în afara oraşului cu plimbarea pe o stradă din Manhattan. În primele cazuri, mediul înconjurător participă şi invită la cathexisul libidinal şi tinde să fie erotizat. Libidoul transcende zonele imediat erogene — un proces de sublimare nerepresivă. Un mediu mecanizat pare, dimpotrivă, să blocheze o astfel de autotranscendere a libidoului. Oprit în încercarea lui de a extinde domeniul satisfacţiei erotice, libidoul devine mai puţin „polimorf", mai puţin capabil de erotism dincolo de sexualitatea localizată, iar *aceasta din urmă* este intensificată.

Micşorînd astfel energia erotică şi intensificînd-o pe cea sexuală, realitatea tehnologică *limitează raza de acţiune a sublimării*. Ea reduce, de asemenea, *nevoia* de sublimare. În aparatul mintal, tensiunea dintre ceea ce este dorit şi ceea ce este îngăduit pare sensibil scăzută, iar Principiul Realităţii nu mai pare să reclame o transformare totală şi dureroasă a nevoilor instinctuale. Individul trebuie să se adapteze unei lumi care nu pare să pretindă negarea nevoilor sale cele mai lăuntrice — o lume care nu este în esenţă ostilă.

Organismul este astfel precondiţionat pentru acceptarea spontană a ceea ce îi este oferit. Întrucît libertatea mai mare provoacă mai degrabă o contracţie decît o extindere şi o dezvoltare a nevoilor instinctuale, ea acţionează mai

---

[16] Conform terminologiei ultimelor opere ale lui Freud, sexualitatea înseamnă impuls parţial „specializat", iar Eros impuls al întregului organism.

degrabă *în favoarea* decît *împotriva* statu quo-ului represiunii generale, s-ar putea vorbi chiar despre „o desublimare instituționalizată“. Aceasta din urmă pare a fi un factor extrem de important în formarea personalității autoritare din epoca noastră.

S-a constatat adesea că civilizația industrială avansată operează cu un grad mai mare de libertate sexuală — „operează“ în sensul că aceasta din urmă devine o valoare negociabilă și un factor* al moravurilor sociale. Fără a înceta să fie un instrument al muncii, trupul este autorizat să-și expună trăsăturile sexuale în universul cotidian al muncii și în raporturile de muncă. Aceasta este una din marile performanțe ale societății industriale; ea a fost posibilă pentru că munca fizică grea și murdară s-a redus, pentru că îmbrăcămintea frumoasă și ieftină, cosmetica și igiena corporală au ajuns la îndemîna oricui, pentru că publicitatea are cerințele ei. Funcționarele și vînzătoarele „sexy“, cadrele medii și vînzătorii chipeși și viguroși au devenit mărfuri ușor vandabile, iar amantele atrăgătoare, care altădată constituiau privilegiul regilor, prinților și lorzilor, le înlesnesc cariera chiar și bărbaților care au o poziție mai modestă în lumea afacerilor.

Funcționalismul, îmbrăcînd hainele artei, favorizează această tendință. Magazinele și birourile se deschid spre lume prin vitrine uriașe și pereți de sticlă, etalîndu-și personalul; în interior dispar tejghelele înalte și pereții despărțitori netransparenți. Bariera care altădată despărțea viața particulară de cea publică a căzut în marile imobile cu apartamente și în vilele suburbane, îngăduind tuturor oamenilor căsătoriți să descopere însușirile atrăgătoare ale altor soți și altor soții.

---

* Joc de cuvinte în originalul american. *Factor* (engl.) are mai multe semnificații, printre care și cea de *mijlocitor*, samsar. — *Nota trad.*

Această socializare nu contrazice, ci completează deerotizarea mediului înconjurător. Sexul este integrat în relațiile de muncă și în relațiile cu publicul, devenind astfel mai susceptibil de satisfacție (controlată). Progresul tehnic și confortul mărit îngăduie introducerea sistematică a componentelor libidinale în producția și schimbul de mărfuri. Oricît de controlată ar fi mobilizarea energiei instinctuale (care, uneori, ajunge chiar să fie o organizare științifică a libidoului), oricît ar sprijini statu quo-ul, ea îi procură individului manipulat aceeași plăcere pe care o resimte gonind cu barca cu motor sau cu automobilul, sau împingînd o mașină electrică de tuns iarba.

Această mobilizare și administrare a libidoului explică, poate, în mare măsură supunerea voluntară, absența de teroare, armonia prestabilită dintre trebuințele individului și dorințele, scopurile și năzuințele considerate utile societății. Înfrîngerea politică și tehnologică a factorilor transcendenți din existența umană, fenomen atît de caracteristic pentru civilizația industrială avansată, se afirmă aici în sfera instinctuală: satisfacția se produce într-un mod care generează supunerea și slăbește raționalitatea protestului.

Se lărgește considerabil aria satisfacției socialmente admisibile și dezirabile, dar prin această satisfacție Principiul Plăcerii este redus, fiind lipsit de revendicările ireconciliabile cu societatea existentă. Plăcerea astfel ajustată generează supunere.

Contrar plăcerilor inerente unei desublimări ajustate, sublimarea menține conștiința renunțărilor pe care societatea represivă le impune individului și astfel menține nevoia de eliberare. Evident, orice sublimare este impusă de puterea societății, dar conștiința nefericită a acestei puteri se întrezărește deja în alienare. Sublimarea acceptă, desigur, barierele sociale ridicate în calea satisfacerii instinctuale, dar ea și trece dincolo de ele.

Cenzurînd inconştientul şi înrădăcinînd în individ o conştiinţă, Supra-Eul îl cenzurează şi pe cenzor, deoarece conştiinţa evoluată înregistrează săvîrşirea păcatului nu numai la nivelul individului însuşi, ci şi la nivelul societăţii. Dimpotrivă, pierderea de conştiinţă datorită libertăţilor de satisfacţie pe care le acordă o societate lipsită de libertate generează *o conştiinţă fericită*, care uşurează acceptarea nelegiuirilor acestei societăţi. Semn că autonomia şi luciditatea sînt în declin. Sublimarea pretinde un înalt grad de autonomie şi luciditate; ea este mediere între conştient şi inconştient, între procese primare şi procese secundare, între intelect şi instinct, renunţare şi revoltă. În formele sale cele mai rafinate, de pildă în opera de artă, sublimarea devine forţa cognitivă care biruie refularea, totodată supunîndu-i-se.

În lumina funcţiei cognitive a acestui mod de sublimare, desublimarea crescîndă din societatea industrială avansată îşi dezvăluie funcţia efectiv conformistă. Eliberarea sexualităţii (şi a agresivităţii) eliberează în mare măsură pornirile instinctuale de nefericirea şi nemulţumirea care pun în lumină puterea represivă a universului existent al satisfacţiei. Există, desigur, o nefericire omniprezentă, iar conştiinţa fericită este destul de fragilă — doar un strat subţire sub care se află spaima, frustraţia, dezgustul. Această nefericire se pretează uşor mobilizării politice; neputîndu-se desfăşura pe planul conştient, ea poate să devină un rezervor instinctual pentru un nou mod fascist de a trăi şi a muri. Există însă şi multe modalităţi prin care nefericirea din spatele conştiinţei fericite poate fi transformată într-un izvor de putere şi coeziune în folosul ordinii sociale. Astăzi conflictele individului nefericit par mult mai vindecabile decît cele care reprezentau pentru Freud „insatisfacţia în cadrul civilizaţiei" şi par să fie mai adecvat definite prin prisma „personalităţii nevrotice a epocii noastre" decît prin prisma eternei lupte dintre Eros şi Thanatos.

Modul în care desublimarea controlată poate să slăbească revolta instinctuală împotriva Principiului Realităţii existente este ilustrat de contrastul dintre reprezentarea sexualităţii în literatura clasică şi romantică şi reprezentarea ei în literatura noastră contemporană. Dacă alegem dintre nenumăratele opere care, atît prin conţinutul cît şi prin forma lor, sînt determinate de angajarea erotică, cîteva exemple cît se poate de deosebite prin esenţa lor cum sînt: *Fedra* de Racine, *Afinităţile elective* de Goethe, *Florile răului* de Baudelaire, *Anna Karenina* de Tolstoi, sexualitatea apare constant într-o formă puternic sublimată, „mediată“, reflexivă, dar în această formă ea este absolută, intransigentă, necondiţionată. Domeniul lui Eros este, de la început, şi cel al lui Thanatos. Împlinirea este distrugere nu în sens moral sau sociologic, ci în sens ontologic. Ea este dincolo de Bine și Rău, dincolo de morala socială, rămînînd astfel dincolo de jurisdicția Principiului Realității existent, pe care acest Eros îl refuză și îl aruncă în aer.

Dimpotrivă, sexualitatea desublimată este agresivă la alcoolicii lui O'Neill și furioșii lui Faulkner, în *Un tramvai numit dorinţă*, în *Pisica pe acoperişul fierbinte*, în *Lolita*, în toate povestirile despre orgiile din Hollywood și New York şi aventurile gospodinelor din suburbii. Este ceva infinit mai realist, mai îndrăzneț, mai neinhibat. Această sexualitate este o parte integrantă a societății în care se manifestă, dar niciodată o negare a acesteia. Ceea ce se petrece este, desigur, sălbatic și obscen,. viguros și savuros, întru totul imoral, și tocmai de aceea este absolut inofensiv.

Eliberată de forma sublimată care era însuși simbolul viselor ei ireconciliabile — formă care este stilul, limbajul povestirii —, sexualitatea devine subiectul obișnuit al bestseller-urilor asupririi. Despre nici una din eroinele „sexy“ ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea

ce Balzac scria despre curtezana Esther, și anume că îi era proprie acea tandrețe care înflorește numai în infinit. Societatea noastră transformă tot ceea ce atinge într-un izvor potențial de progres și exploatare, de trudă *și* satisfacții, de libertate *și* asuprire. Sexualitatea nu constituie o excepție.

Noțiunea de desublimare controlată ar putea să implice posibilitatea unei eliberări simultane a sexualității și agresivității refulate, posibilitate care pare incompatibilă cu conceptul freudian de cuantum fix de energie pulsională care se împarte între cele două instincte primare. După Freud, potențarea sexualității (libido) ar provoca în mod necesar slăbirea agresivității, și viceversa. Totuși dacă eliberarea libidoului, îngăduită și chiar încurajată de societate, ar fi eliberarea unei sexualități parțiale și localizate, ea ar echivala cu o efectivă comprimare a energiei erotice, iar această desublimare ar fi compatibilă cu creșterea formelor agresivității, atît a celor nesublimate cît și a celor sublimate. Agresivitatea se extinde în societatea industrială actuală.

A atins oare această agresivitate un asemenea grad de normalitate încît indivizii se obișnuiesc cu primejdia de a fi ei înșiși nimiciți și dezintegrați, ca stare normală a pregătirii naționale? Ori se explică această acceptare prin neputința de a face mare lucru? În orice caz, primejdia distrugerii de către om — distrugere evitabilă — a devenit o componentă normală a bagajului mintal și material al individului, astfel încît ea nu mai poate servi la condamnarea sau respingerea sistemului social existent. Mai mult: ca parte integrantă a acestui bagaj, această amenințare poate să-i lege pe oameni și mai mult de sistem. Legătura economică și politică dintre dușmanul absolut și nivelul de trai ridicat (și nivelul dorit al ocupării forței de muncă!) este destul de limpede, dar și destul de rațională pentru a fi acceptată.

Admițînd că Instinctul Distrugerii (în ultimă analiză: Instinctul Morții) constituie o componentă amplă a energiei care alimentează subjugarea tehnică a omului și a naturii, reiese că posibilitatea crescîndă a societății de a manipula progresul tehnic sporește și *capacitatea ei de a manipula și controla acest instinct*, adică de a-l satisface în mod „productiv". Astfel, coeziunea socială s-ar consolida la nivelul instinctelor celor mai adînci. Pericolul cel mai grav, ba chiar dezlănțuirea unui război ar fi atunci primite nu numai cu o acceptare lipsită de speranță, ci și cu aprobarea instinctuală a victimelor. În acest domeniu, de asemenea, ar fi vorba de o desublimare controlată.

Desublimarea instituționalizată apare astfel ca unul din aspectele „biruirii transcendenței" de către societatea unidimensională. Tot așa cum societatea noastră tinde să reducă, ba chiar să absoarbă opoziția (diferența calitativă!) din domeniul politicii și al culturii superioare, tot astfel procedează ea și în sfera instinctuală. Rezultatul este atrofierea organelor mintale capabile să sesizeze contradicțiile și alternativele, iar în cadrul unicei dimensiuni care rămîne— raționalitatea tehnologică — *conștiința fericită* ajunge să predomine.

Ea reflectă credința că ceea ce este real este rațional și că sistemul existent este cel care, în ciuda a orice, împarte bunurile. Oamenii sînt făcuți să vadă în aparatul de producție agentul eficient al gîndirii și acțiunii, căruia pot să-i cedeze gîndirea și acțiunea lor personală. Iar în acest transfer aparatul își asumă și rolul de agent moral. Conștiința este absolvită prin reificare, prin invocarea necesității generale a lucrurilor.

În cadrul acestei necesități generale nu mai e loc pentru vină. Un singur om poate să dea semnalul în urma căruia sînt nimiciți sute și

mii de oameni și apoi să lepede orice remușcare și să trăiască fericit mai departe. Puterile occidentale antifasciste care au învins fascismul pe cîmpul de luptă, profită de cuceririle savanților, generalilor și inginerilor naziști; ele au avantajul istoric al celui venit mai tîrziu. Ceea ce a început sub forma lagărelor de concentrare se transformă în antrenarea oamenilor pentru condiții anormale — o existență subterană și consumul zilnic de alimente radioactive. Un preot creștin declară că faptul de a-l împiedica cu toate mijloacele posibile pe vecin să pătrundă în adăpostul nostru antiatomic nu contravine nicidecum principiilor creștine. Un alt preot creștin declară, dimpotrivă, că o asemenea atitudine contravine totuși principiilor creștine. Cine are dreptate? O dată mai mult raționalitatea tehnologică se pretinde a fi neutră, în afara politicii și mai presus de aceasta — pretenție nesinceră, deoarece în ambele cazuri ea face jocul politicii de dominare.

„Universul lagărelor de concentrare... [nu constituia] o societate monstruoasă în mod excepțional. Am văzut în el imaginea sau, într-un fel, chintesența universului social infernal în care sîntem cufundați zilnic dintotdeauna“[17].

Se pare că și cele mai odioase transgresiuni pot fi reprimate astfel încît să nu mai prezinte o primejdie pentru societate — cel puțin cît privește scopurile ei practice. Sau, dacă erupția lor provoacă tulburări funcționale unui individ (cum a fost cazul unuia din piloții de la Hiro-

---

[17] E. Ionesco, în *Nouvelle Revue française*, iulie 1956. Într-un studiu al RAND din 1959 (RM-2206-RC), Herman Kahn propune „să se întocmească un studiu despre supraviețuirea populației în medii asemănătoare cu adăposturile ticsite (lagărele de concentrare, vagoanele de mărfuri folosite de beligeranți pentru transportul unui mare număr de oameni, navele de transportat trupe, închisorile suprapopulate ... etc.). S-ar putea găsi unele principii călăuzitoare care să fie adoptate la programul construirii de adăposturi“.

shima), ea nu tulbură nicidecum funcționarea societății. Iar de tulburarea individului se ocupă un spital de boli mintale.

Conștiința fericită nu are limite; ea organizează jocuri de-a moartea și schilodirea, în cadrul cărora distracția, munca în echipă și importanța strategică se unesc într-o armonie rentabilă. În RANDOM NEWS (vol. 9, nr. 1), sub titlul *Mai bine teafăr decît nenorocit*, *Rand Corporation*, institut de cercetări din California de Sud, care îmbină cercetarea științifică și problemele militare cu traiul într-o climă plăcută și plăcerile vieții, descrie asemenea jocuri într-un stil de o naivitate dezarmantă. Rachetele vîjîie, bomba H așteaptă, navele spațiale zboară, iar problema este „cum să ne apărăm țara și lumea liberă?" În toate acestea, planificatorii militari sînt îngrijorați, deoarece „costul asumării riscului, al comiterii unei erori în cursul experiențelor ar putea să fie foarte ridicat". Dar aici intervine *RAND; RAND* sare în ajutor, și pe scenă apar lozinci ca „*RAND* nu greșește niciodată". Scena pe care se desfășoară toate acestea este în văzul tuturora. Pe această scenă, „lumea devine o hartă, rachetele simple simboluri" (trăiască forța liniștitoare a simbolurilor!), iar războaiele devin numai (numai!) proiecte și calcule așternute pe hîrtie..."

Cu ajutorul acestui spectacol, *RAND* a transformat lumea într-un joc tehnologic pasionant, iar noi putem fi liniștiți: „planificatorii militari pot dobîndi o experiență «sintetică» valoroasă fără nici un risc".

Jocul

Cine vrea să înțeleagă jocul trebuie să ia parte la el, căci „înțelegerea rezultă din experiență".

Întrucît participanții la acest joc provin din aproape fiecare sector al *RAND*-ului, precum și din forțele aeriene, echipa Albaștrilor poate fi alcătuită dintr-un fizician, un inginer, un

economist. Echipa Roșiilor este compusă în același fel.

Prima zi va fi consacrată unei convorbiri cu participarea tuturor jucătorilor despre natura jocului și învățării regulilor lui. După ce echipele de jucători și-au ocupat locurile în jurul hărții, fiecare în camera sa, jocul începe. Conducătorul jocului dă fiecărei echipe platforma ei politică. Redactate de obicei de către un membru al grupului de control, aceste platforme conțin o apreciere a situației mondiale în momentul în care se desfășoară jocul, unele informații despre politica echipei adverse, obiectivele pe care trebuie să le atingă echipa și bugetul echipei. (Pentru a putea cerceta o gamă cît mai mare de posibilități strategice, politica se schimbă cu fiecare joc.)

În jocul nostru ipotetic, obiectivul echipei Albaștrilor este de a-și păstra, în tot timpul partidei, o mare capacitate de intimidare, adică o forță capabilă să răspundă echipei Roșiilor astfel încît aceasta să nu riște un atac. (Echipa Albaștrilor primește, de asemenea, unele informații despre politica Roșiilor.)

Echipa Roșiilor își propune să dobîndească superioritatea de forțe asupra Albaștrilor.

Bugetele celor două echipe sînt calculate pe baza bugetelor actuale de apărare...

Aflăm cu bucurie că jocul s-a jucat la *RAND* încă din 1961, „jos la subsol, în labirint, undeva sub snack-bar“ și că „pe pereții camerelor rezervate Roșiilor și Albaștrilor sînt afișate inventarele armelor și materialului cumpărat de echipe... Aproximativ șaptezeci de articole în total“. Un conducător de joc explică regulile, căci, deși „regulamentul împreună cu diagramele și ilustrațiile are 66 de pagini“, în cursul jocului se ivesc inevitabil probleme. Conducătorul jocului mai îndeplinește o funcție importantă: „fără a-i preveni pe jucători, el dezlănțuie războiul pentru a-și da seama de eficacitatea forțelor mili-

tare prezente". Deodată indicația sună astfel: „Cafea, cozonac și idei". Relaxați-vă! „Jocul parcurge apoi toate etapele — pînă în 1972, cînd ia capăt. Cele două echipe își îngroapă rachetele și se adună pentru a-și sorbi cafeaua însoțită de cozonac în timpul ședinței zise «post-mortem»". Dar să nu ne relaxăm prea mult: „Există în lumea reală o situație care nu poate fi transpusă în acest joc", iar această situație este „negocierea". Pentru acest lucru sîntem recunoscători: singura speranță pe care ne-o oferă situația mondială reală se află în afara razei de acțiune a *RAND*-ului.

După cum se vede, sentimentul de vinovăție nu-și are locul în conștiința fericită, iar de conștiință se ocupă calculul. Cînd este în joc întregul, nu mai există nici o crimă, cu excepția celei de a respinge întregul sau a nu-l apăra. Crima, vina, sentimentul de vinovăție au devenit o problemă particulară. Freud a găsit în psihicul individului crimele omenirii, iar în istoricul cazului individual istoria întregului. Această legătură fatală este cu succes reprimată. Cei care se identifică cu întregul, cei instalați ca lideri și apărători ai acestui întreg, pot face greșeli, dar nu pot face rău — ei nu sînt vinovați. Ei pot redeveni vinovați în clipa în care această identificare nu mai are loc, iar ei vor fi dispărut.

SPRE ADMINISTRAREA TOTALĂ

Comunicarea funcțională este numai stratul exterior al universului unidimensional în care omul este dresat să uite, să traducă negativul în pozitiv, astfel încît să poată funcționa mai departe, împuținat dar apt pentru muncă și cu un randament destul de bun. Instituțiile libertății de exprimare și ale libertății de gîndire nu stingheresc coordonarea mintală cu realitatea existentă. De fapt, are loc o redefinire totală a gîndirii înseși, a funcției și conținutului ei. Coordonarea individului cu societatea sa afectează pînă și acele straturi ale spiritului unde sînt elaborate înseși conceptele menite să cuprindă realitatea existentă. Aceste concepte sînt împrumutate din tradiția intelectuală și sînt traduse în termeni operaționali: această traducere, slăbind puterea negativă a gîndirii, reduce tensiunea dintre gîndire și realitate.

Este vorba aici de o dezvoltare filozofică; pentru a arăta în ce măsură ea rupe cu tradiția, analiza va trebui să devină tot mai abstractă și ideologică. Tocmai sfera cea mai depărtată de concretul social poate arăta cel mai limpede cît de mult a fost subjugată de către societate. În plus, analiza va trebui să pătrundă în istoria tradiției filozofice și să încerce să descopere tendințele care au provocat ruptura.

Înainte însă de a aborda analiza filozofică și ca o tranziție spre un domeniu mai abstract și

teoretic, voi cita pe scurt două exemple (după părerea mea reprezentative) luate din sfera intermediară a cercetării empirice, legate nemijlocit de anumite condiții caracteristice ale societății industriale avansate. Problemele pe care le tratăm țin oare de limbaj sau de gîndire, de cuvinte sau de concepte? Analiza este oare lingvistică sau epistemologică? Subiectul nostru nu suferă distincții academice atît de nete. Separarea analizei pur lingvistice de analiza conceptuală este ea însăși expresia reorientării gîndirii, pe care capitolele următoare se vor strădui să o explice. Întrucît critica ce urmează cercetării empirice are menirea să pregătească analiza filozofică și stă sub semnul ei, o precizare prealabilă a sensului termenului de „concept" (pe care este bazată critica) mi se pare o introducere potrivită.

„Conceptul" desemnează reprezentarea mintală a ceva ce este înțeles, cuprins, cunoscut ca rezultat al unui proces de reflecție. Acel ceva poate fi un obiect din practica de toate zilele, o situație, o societate, un roman. Atunci cînd sînt cuprinse *(begriffen; auf ihren Begriff gebracht)*, aceste obiecte devin obiecte de gîndire, și ca atare conținutul și semnificația acestora sînt totodată identice cu obiectele reale ale experienței imediate și deosebite de acestea. Sînt „identice" întrucît conceptul desemnează același lucru ; „deosebite" întrucît conceptul este rezultatul unei reflecții care a înțeles lucrul în contextul (și în lumina) altor lucruri, care nu apar în experiența imediată și care „explică" lucrul (mediere).

Dacă conceptul nu desemnează niciodată un anume lucru concret și dacă el este întotdeauna abstract și general, aceasta se întîmplă pentru că conceptul cuprinde mai mult și altceva decît un lucru particular: o condiție sau relație universală care este esențială acestui lucru particular și care determină forma sub care apare ca obiect concret al experienței. Dacă conceptul

oricărui lucru concret este produsul unei clasificări, organizări și abstractizări mintale, aceste procese mintale duc la „cuprinderea" lucrului numai în măsura în care reconstituie lucrul particular în condiția și relația lui universală, trecînd astfel dincolo de aparența lui imediată, înspre realitatea lui.

Totodată toate conceptele cognitive au o semnificație *tranzitivă:* ele trec dincolo de referirile descriptive, la fapte particulare. Iar dacă faptele sînt cele ale societății, conceptele cognitive trec și ele dincolo de orice context particular al faptelor, pătrunzînd în procesele și condițiile care stau la baza societății respective și care sînt parte integrantă a tuturor faptelor particulare, constituind, menținînd și distrugînd societatea. În virtutea referirii lor la această totalitate istorică, conceptele cognitive transcend orice context operațional, dar transcendența lor este empirică, deoarece ea permite recunoașterea faptelor drept ceea ce sînt ele realmente.

Acest „excedent" de semnificație față de conceptul operațional pune în evidență forma limitată, ba chiar înșelătoare, sub care le este îngăduit faptelor să fie aflate. De aici tensiunea, discrepanța, conflictul dintre concept și faptul imediat (lucrul concret), dintre cuvîntul care se referă la concept și cel ce se referă la lucruri. De aici noțiunea de „realitate a universalului". De aici și caracterul necritic și conformist al modurilor de gîndire care folosesc conceptele ca niște instrumente mintale și traduc conceptele universale în termeni avînd corespondenți particulari, obiectivi.

Atunci cînd conceptele acestea reduse călăuzesc analiza realității umane, individuală sau socială, mintală sau materială, ele ajung la o falsă concretețe, o concretețe izolată de condițiile care constituie realitatea ei. În acest context, tratarea operațională a conceptului dobîndește o funcție politică. Analiza individului și a comportamentului său are un sens terapeutic:

ajustarea la societatea respectivă. Gîndirea și expresia ei, teoria și practica trebuie făcute să coincidă cu faptele existenței individului, fără a mai lăsa loc criticii conceptuale a acestor fapte.

Caracterul terapeutic al conceptului operațional apare cel mai limpede atunci cînd gîndirea conceptuală este pusă metodic în slujba cercetării și îmbunătățirii condițiilor sociale existente, în cadrul instituțiilor societale existente, adică în sociologia industrială, în cercetarea motivațiilor, în marketing și în sondajele opiniei publice.

Cînd forma dată a societății este și rămîne sistemul suprem de referință al teoriei și practicii, acest gen de sociologie și psihologie nu este greșit. Este mai uman și mai rentabil să existe relații bune între muncitori și patroni, condiții de muncă plăcute și dorințele clientelei să fie în armonie cu dezideratele afacerilor și ale politicii.

Raționalitatea acestui fel de știință socială apare însă într-o lumină diferită dacă societatea dată, rămînînd cadrul de referință, devine obiectul unei teorii critice care vizează însăși structura acestei societăți, prezentă în toate faptele și condițiile particulare și determinînd locul și funcția lor. În acest caz, caracterul lor ideologic și politic iese în evidență, iar elaborarea unor concepte adecvate sub raport cognitiv impune depășirea concreteței înșelătoare a empirismului pozitivist. Conceptul terapeutic și operațional devine fals în măsura în care izolează și atomizează faptele, le stabilizează în cadrul întregului represiv și acceptă termenii acestui întreg drept termeni ai analizei. Traducerea metodologică a universalului în concept operațional devine atunci o reducție represivă a gîndirii[1].

---

[1] În teoria funcționalismului nu apare caracterul terapeutic și ideologic al analizei; el este ascuns sub generalitatea abstractă a conceptelor („sistem“, „parte“, „unitate“, „item“, „consecințe multiple“, „funcție“). În principiu,

Drept exemplu, aleg o lucrare „clasică“ a sociologiei industriale: *Studiul despre relațiile de muncă în uzinele Hawthorne ale companiei „Western Electric“*[2]. Este un studiu vechi, iar de atunci metodele au devenit mult mai precise. După părerea mea, însă, substanța și funcția lor au rămas aceleași. Mai mult, acest mod de gîndire nu numai că a pătruns de atunci în alte ramuri ale științelor sociale și în filozofie, ci, totodată, a contribuit la modelarea subiecților umani pe care îi studiază. Conceptele operaționale se concretizează în metode de control social mai bun: ele devin parte integrantă a științei administrării, sectorul relații umane. Iată cum se exprimă, în *Labor Looks At Labor*, un muncitor din industria automobilului: „Neputînd sparge grevele noastre, neputîndu-le opri prin tactica înfruntării directe, administratorii au studiat «relațiile umane» în domeniile economic, social și politic pentru a descoperi cum să neutralizeze sindicatele“.

Studiind plîngerile muncitorilor despre condițiile de muncă și salarii, cercetătorii au fost izbiți de faptul că majoritatea plîngerilor erau formulate în „termeni vagi, nepreciși“, le lip-

---

...se pot aplica oricărui „sistem“ pe care sociologul îl alege ca obiect al analizei sale — de la grupul cel mai mic și pînă la societatea ca atare. Analiza funcțională este inclusă în sistemul ales; sistemul însuși nu este supus unei analize critice care depășește granițele sistemului înspre continuul istoric, în care funcțiile și disfuncțiile sistemului apar așa cum sînt. Teoria funcțională arată că abstractizarea greșită poate genera un raționament fals. Generalitatea conceptelor ei se obține făcînd abstracție de înseși calitățile care fac din sistem un sistem istoric și conferă funcțiilor și disfuncțiilor lui o semnificație critică și transcendentă.

[2] Citatele provin din Roethlisberger și Dickson, *Management and the Worker*, Harvard University Press, Cambridge, 1947.

Vezi remarcabila lucrare a lui Loren Baritz *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*, Wesleyan University Press, Middletown, 1960, cap. 5 și 6.

seau „referiri obiective“ la „standarde general acceptate“ şi aveau caracteristici „în mod esenţial diferite de însuşirile asociate în mod curent cu faptele obişnuite“[3]. Cu alte cuvinte, plîngerile erau formulate în declaraţii generale ca: „Spălătoarele sînt insalubre“, „Munca este periculoasă“, „Salariile sînt prea mici“.

Călăuzindu-se după principiul gîndirii operaţionale, cercetătorii au tradus sau reformulat aceste enunţuri astfel încît generalitatea lor vagă să poată fi redusă la corespondente particulare, la termeni care desemnau situaţia particulară ce generase plîngerea şi descriau „cu precizie condiţiile din uzină“. Forma prea generală a fost dizolvată în enunţuri care identificau operaţiile şi condiţiile particulare care au dat naştere plîngerii, şi, ca urmare, plîngerea a fost luată în considerare şi s-au modificat operaţii şi condiţii particulare.

De pildă, fraza „Spălătoarele sînt insalubre“ a fost tradusă prin: „Cu cutare prilej am intrat în acest spălător şi lavoarul era murdar“. Ancheta a stabilit că faptul acesta era, în mare măsură, imputabil neglijenţei cîtorva salariaţi; s-a iniţiat o campanie împotriva aruncării pe jos a hîrtiilor murdare, împotriva scuipatului pe jos etc.; un om a fost apoi însărcinat cu menţinerea permanentă a curăţeniei în spălător. „Astfel, numeroase plîngeri au fost reinterpretate şi au devenit prilejul unor îmbunătăţiri“[4].

Iată alt exemplu: muncitorul B, care lucrează cu bucata, declară în termeni generali că tariful pe bucată este prea scăzut. Interviul cu el dezvăluie că „soţia sa este în spital şi că el îşi face griji în privinţa onorariului pe care trebuie să-l plătească medicului. În cazul acesta, conţinutul latent al plîngerii constă în faptul că, în urma îmbolnăvirii soţiei sale, cîştigul prezent al lui B

---

[3] Roethlisberger şi Dickson, op. cit., p. 255 şi urm.
[4] Op. cit., p. 256.

este insuficient pentru a acoperi obligațiile sale financiare curente“[5].

O astfel de traducere modifică sensibil semnificația propoziției concrete. Enunțul netradus formulează o condiție generală în generalitatea ei („Salariile sînt prea mici“). El trece dincolo de condițiile particulare din fabrica particulară și dincolo de situația particulară a muncitorului. În această generalitate — și numai în ea —, enunțul formulează o acuzare de mare amploare care consideră cazul particular ca manifestarea unei stări universale de lucruri, insinuînd că aceasta nu poate fi îmbunătățită prin măsuri luate în cazul particular.

Astfel, enunțul netradus stabilea o relație concretă între cazul particular și întregul din care el este un caz, iar acest întreg include condițiile ce depășesc respectiva muncă, respectiva fabrică, respectiva situație personală. Acest întreg este eliminat din traducere, și tocmai această operație face posibilă remedierea. Muncitorul poate că nu-și dă seama de acest lucru, iar pentru el plîngerea sa poate avea într-adevăr semnificația particulară și personală pe care traducerea o evidențiază drept „conținut latent“ al ei. În plus limbajul pe care-l folosește își afirmă validitatea obiectivă împotriva conștiinței sale: acest limbaj exprimă condiții care există, deși nu există „pentru el“. Concretețea cazului particular dobîndită de traducere este rezultatul unei serii de abstracții de la concretețea lui *reală*, care rezidă în caracterul universal al cazului.

Traducerea leagă enunțul general de experiența personală a muncitorului care îl emite, dar se oprește înaintea punctului în care muncitorul s-ar simți „Muncitorul“ și în care munca sa i-ar apare drept „Munca“ clasei muncitoare. Este necesar să precizăm că în traducerile pe care le

---

[5] Op. cit., p. 267.

efectuează cercetătorul operațional nu face altceva decît să urmeze procesul realității și poate chiar traducerile muncitorului însuși. Nu el este vinovat de blocarea experienței muncitorului și funcția lui nu este de a gîndi în termenii unei teorii critice, ci de a-i învăța pe supraveghetori să „folosească metode mai umane și mai eficiente față de muncitorii lor"[6] (numai termenul „umane" pare neoperațional și cere să fie analizat).

Întrucît modul acesta de cercetare și gîndire, inspirat din „management", pătrunde în alte dimensiuni ale efortului intelectual, serviciile pe care el le aduce devin tot mai inseparabile de validitatea lui științifică. În acest context, funcționalizarea are un efect într-adevăr terapeutic. Odată ce nemulțumirea personală este izolată de nefericirea generală, odată ce conceptele universale, care militează împotriva funcționalizării, sînt dizolvate în referiri particulare, cazul devine un incident tratabil și maniabil.

Cazul, desigur, rămîne incidentul unui universal — nici un mod de gîndire nu se poate lipsi de universal —, dar de un gen foarte diferit de cel avut în vedere în enunțul netradus. Din clipa în care se va rezolva problema onorariului medicului, muncitorul B va recunoaște că, în general, salariile *nu* sînt prea mici și că a fost vorba numai de o strîmtorare în situația lui individuală (care se poate ivi și în alte situații individuale). Cazul său a fost subsumat unui alt gen — cel al cazurilor de strîmtorare personală. El nu mai este „Muncitorul" sau „Salariatul" (adică membrul unei clase), ci muncitorul sau salariatul B de la uzina Hawthorne a companiei „Western Electric".

Autorii cărții *Management and the Worker* erau perfect conștienți de această implicație. După

---

[6] Op. cit., p. VIII.

ei, una din funcțiile fundamentale care trebuie să fie puse la punct în sînul unei organizații industriale este „funcția specifică a muncii personale“, iar această funcție cere ca organizatorii însărcinați cu relațiile dintre patroni și salariați „să țină seama de ceea ce se petrece în mintea fiecărui muncitor, să-l considere pe acesta ca pe un salariat avînd istoria sa personală“ sau „ocupînd în fabrică un loc al său care-l pune în contact cu anumite persoane sau grupuri de persoane“. Și, invers, autorii condamnă ca fiind incompatibilă cu „funcția specifică a muncii personale“ atitudinea de a avea în vedere salariatul „tipic“ sau „mediu“ și „ceea ce se petrece în mintea muncitorului în general“.

Putem rezuma aceste exemple confruntînd enunțurile inițiale cu traducerea lor în forma funcțională. Vom lua ambele versiuni de bune fără a le verifica.

1. „Salariile sînt prea mici“. Subiectul propoziției este „salariile“, *nu* remunerarea particulară a unui muncitor particular pentru o muncă particulară. Omul care face această declarație se gîndește poate numai la propria sa experiență; forma însă pe care o dă afirmației sale depășește experiența sa personală. Predicatul atributiv „sînt prea mici“ presupune o referire care nu apare în propoziție: prea mic pentru cine sau pentru ce? Termenul de referință ar putea fi individul care emite enunțul sau colegii săi cu aceeași muncă; dar substantivul general (salarii) antrenează întreaga mișcare de gîndire exprimată în propoziție și face ca restul elementelor propoziției să dobîndească același caracter de generalitate. Termenul de referință rămîne neprecis — „prea mici, în general“ sau „prea mici pentru oricine care, ca și vorbitorul, este salariat“. Propoziția este abstractă. Ea se referă la condiții universale cărora nu li se poate substitui nici un caz particular; semnificația ei este „tranzitivă“ față de fiecare caz individual. Într-adevăr, propoziția cere să fie „tradusă“ într-un context

mai concret, un context însă în care conceptele universale nu pot fi definite de o serie *particulară* de operații (ca, de pildă, istoria personală a muncitorului B și funcția specială pe care o îndeplinește în uzina W). Conceptul „salarii" se referă la grupa „salariați", integrînd toate istoriile personale și toate muncile speciale într-un universal concret.

2. „În urma îmbolnăvirii soției sale, cîștigul prezent al lui B este insuficient pentru a acoperi obligațiile sale financiare curente". Notăm că în această traducere subiectul din enunțul 1 a fost deplasat. Conceptul universal „salarii" este înlocuit cu „cîștigul prezent al lui B", expresie a cărei semnificație este pe deplin definită de seria particulară de operații pe care B trebuie să le execute pentru a asigura familiei sale hrana, îmbrăcămintea, locuința, medicamentele etc. „Tranzitivitatea" semnificației a fost înlăturată; gruparea „salariați" a dispărut odată cu subiectul „salarii"; iar ceea ce rămîne este un caz particular care, despuiat de semnificația lui tranzitivă, devine susceptibil de tratamentul standard acceptat de uzina al cărei caz îl constituie.

E ceva rău în asta? Nimic. Traducerea conceptelor și a propoziției ca întreg este validată de societatea căreia i se adresează cercetătorul. Terapia este eficientă pentru că uzina sau guvernul își pot permite să suporte o parte considerabilă a cheltuielilor, pentru că ele sînt dispuse să o facă, și pentru că pacientul acceptă să se supună unui tratament care promite să fie un succes. Conceptele vagi, imprecise, universale, care apăreau în plîngerea netradusă erau, într-adevăr, vestigii ale trecutului; persistența lor în vorbire și gîndire era, într-adevăr, o piedică (deși una minoră) în calea înțelegerii și colaborării. Întrucît sociologia operațională și psihologia operațională au contribuit la ușurarea condițiilor inumane, ele sînt elemente ale progresului intelectual și material. Totodată însă,

ele constituie o dovadă a raționalității ambivalente a progresului, care acordă satisfacții prin puterea sa represivă și este represiv în satisfacțiile acordate.

Eliminarea semnificației tranzitive a rămas o trăsătură a sociologiei empirice. Ea caracterizează pînă și numeroase studii care nu sînt menite să îndeplinească vreo funcție terapeutică în folosul unor interese particulare. Rezultatul este următorul: odată eliminat excesul de semnificație „nerealist“, investigația este menținută în limitele vastului domeniu* în care societatea validează sau invalidează propozițiile. Prin însăși metodologia sa, acest empirism este ideologic. Pentru a ilustra caracterul său ideologic, să examinăm un studiu despre activitatea politică în Statele Unite.

În studiul *Presiunea competitivă și consimțămîntul democratic*, Morris Janovitz și Dwaine Marvick își propun să „judece în ce măsură alegerile sînt expresia efectivă a procesului democratic“. O asemenea judecată implică evaluarea procesului electoral „prin prisma cerințelor menținerii unei societăți democratice“, iar, la rîndul său, aceasta presupune definirea a ceea ce este „democratic“. Autorii oferă posibilitatea alegerii între două definiții: teoriile „mandatului“ și teoria „competitivă“ a democrației: „Teoriile «mandatului», care își au originea în concepțiile clasice ale democrației, postulează că procesul reprezentării derivă dintr-un număr precis de directive pe care electoratul le impune reprezentanților săi. Alegerea constituie o procedură comodă și o metodă de a asigura că reprezentanții se vor conforma directivelor date de alegători“[7].

---

* Joc de cuvinte în original: „Is locked within the vast confine“ poate fi tradus și prin: „Este zăvorîtă în vasta temniță“. — *Nota trad.*

[7] H. Eulau, S.J. Eldersveld, M. Janowitz (edts), *Political Behavior*, Glencoe Free Press, 1956, p. 275.

Această „prejudecată“ a fost „dinainte respinsă ca nerealistă, deoarece ea presupune un nivel ideologic ridicat şi o opinie clară în privinţa problemelor dezbătute în campania electorală, condiţii care se pare că nu există în Statele Unite“. Constatarea aceasta cam brutală este oarecum atenuată de îndoiala comodă „că un asemenea nivel de claritate a opiniei ar fi existat la vreun electorat democratic de la extinderea dreptului de vot în veacul al XIX-lea“. În orice caz, în locul acestei prejudecăţi respinse, autorii acceptă teoria „competitivă“ a democraţiei, după care alegerile democratice constituie un proces de „selectare şi respingere a candidaţilor care se află în competiţie pentru o funcţie publică“. Pentru a deveni realmente operaţională, această definiţie cere „criterii“ care ne-ar îngădui să evaluăm caracterul competiţiei politice. Cînd determină oare competiţia politică un „proces de consimţire“ şi cînd produce un „proces de manipulare?“ Ni se propun trei criterii:

1. O alegere democratică necesită o competiţie între candidaţi opuşi care cuprinde întregul corp electoral.

Puterea electoratului derivă din posibilitatea lui de a alege între cel puţin doi candidaţi cu orientări concurente, fiecare dintre ei fiind considerat ca avînd o şansă rezonabilă de a învinge.

2. O alegere democratică cere ca ambele (!) partide să se străduiască să menţină blocurile electorale stabilite, să-i atragă pe alegătorii independenţi şi să cîştige convertiţi din partidele opuse.

3. O alegere democratică cere ca ambele (!) partide să depună eforturi energice pentru a cîştiga bătălia electorală, dar, fie victorie, fie înfrîngere, ambele partide trebuie să caute să-şi

mărească șansele de succes în alegerile următoare..."[8]

După părerea mea, aceste definiții descriu destul de corect starea efectivă a lucrurilor în alegerile americane din 1952, care constituie, dealtfel, obiectul analizei. Cu alte cuvinte, criteriile pentru a judeca o stare dată a lucrurilor sînt cele oferite (sau, fiind vorba de un sistem social care funcționează bine și este ferm stabilit, cele impuse) de starea de lucruri dată. Analiza este „blocată", iar raza de acțiune a judecății este limitată înăuntrul unui context de fapte care exclude judecarea însuși contextului în care se produc faptele (produse de către om) și în care sînt determinate semnificația, funcția și evoluția lor.

Limitată la acest cadru, cercetarea descrie un cerc și se autovalidează. Dacă termenul „democratic" este definit în termenii limitativi, dar realiști, ai procesului de alegere efectiv, atunci acest proces este democratic anterior rezultatelor cercetării. Fără îndoială, cadrul operațional permite — ba chiar cere — să se facă o deosebire între consimțămînt și manipulare; alegerea poate fi democratică sau mai puțin democratică în funcție de gradul de consimțire sau manipulare constatat. Autorii ajung la concluzia că alegerile din 1952 „au fost caracterizate de o consimțire autentică în mai mare măsură decît lăsau să se creadă aprecierile bazate pe impresii subiective"[9], deși ar fi o „gravă greșeală" să se subestimeze „barierele" puse în calea consimțămîntului și să se nege faptul că „au existat presiuni manipulative"[10]. Analiza operațională nu poate depăși această constatare puțin explicită. Cu alte cuvinte, ea nu poate pune problema decisivă dacă nu cumva consimțămîntul însuși nu a fost rezultatul manipulării, problemă a cărei punere este amplu

---

[8] Op. cit., p. 276.
[9] Op. cit., p. 284.
[10] Op cit., p. 285.

justificată de starea de lucruri reală. Dar analiza nu poate să şi-o pună, deoarece ea ar transcende propriii ei termeni spre o semnificaţie tranzitivă — spre un concept de democraţie care ar dezvălui că alegerea democratică este un proces al cărui caracter democratic este mai degrabă limitat.

Ceea ce resping autorii ca fiind „nerealist" este tocmai un astfel de concept neoperaţional, pentru că el defineşte democraţia prea clar drept controlul riguros exercitat de către corpul electoral asupra reprezentanţilor săi: controlul exercitat de popor ca suveranitate a poporului. Iar acest concept neoperaţional nu este nicidecum extrinsec. El nu este un produs al imaginaţiei sau o speculaţie, ci defineşte intenţia istorică a democraţiei, condiţiile care au constituit obiectivul luptelor duse pentru democraţie şi care încă nu au fost îndeplinite.

Mai mult, acest concept este impecabil în exactitatea lui semantică, deoarece înseamnă exact ceea ce spune — anume că electoratul este cel ce impune realmente directivele sale reprezentanţilor, iar nu reprezentanţii impun directivele lor electoratului, care apoi îi selectează şi îi realege pe reprezentanţi. Un corp electoral autonom, liber pentru că e liber de îndoctrinare şi manipulare, ar avea, într-adevăr, un „nivel ideologic ridicat şi o opinie clară", ceea ce se pare că nu există. De aceea, conceptul trebuie respins ca „nerealist", mai ales dacă se admite că nivelul de opinie şi ideologie realmente predominant este cel ce prescrie criteriile valide pentru analiza sociologică. Iar dacă îndoctrinarea şi manipularea au atins un stadiu în care nivelul predominant al opiniei a devenit un nivel al neadevărului, în care starea reală de lucruri nu mai este recunoscută drept ceea ce este, atunci o analiză care prin însăşi metodologia ei e angajată în respingerea conceptelor tranzitive se condamnă singură să dobîndească o conştiinţă falsificată. Tocmai empirismul ei este ideologic.

Autorii sînt perfect conştienţi de această problemă. „Rigiditatea ideologică" are „implicaţii serioase" în aprecierea gradului de consimţire democratică. De fapt, consimţămînt acordat cui? Candidaţilor politici şi politicii programului lor, fireşte! Dar aceasta nu-i de ajuns, deoarece atunci consimţămîntul dat unui regim fascist (şi se poate vorbi şi de un consimţămînt dat unui asemenea regim) ar fi un proces democratic. Aşadar, consimţămîntul însuşi trebuie evaluat — evaluat în funcţie de conţinutul, scopurile şi „valorile" lui —, iar această operaţie pare să implice tranzitivitatea semnificaţiei. Totuşi se poate ocoli această operaţie „neştiinţifică" atunci cînd orientarea ideologică ce urmează a fi apreciată nu este alta decît aceea a celor două partide care se află în mod „efectiv" în competiţie — la care putem adăuga orientarea „ambivalentă şi neutralizată" a alegătorilor[11].

Tabelul care cuprinde rezultatele sondajului asupra orientării ideologice a alegătorilor îi împarte pe aceştia în trei grupuri de adeziune: Republicani, Democraţi, „ambivalenţi şi neutri"[12]. Partidele existente înseşi, precum şi practicile şi maşinaţiile lor politice, nu sînt discutate; tot astfel nu se discută nici deosebirile de păreri asupra unor probleme de importanţă majoră (politica atomică, pregătirea războiului total); aceste probleme par totuşi a fi esenţiale pentru aprecierea procesului democratic, cu condiţia, desigur, ca analiza să nu opereze cu un concept de democraţie care se limitează să reunească trăsăturile *formei existente* de democraţie. Un astfel de concept operaţional nu este nepotrivit obiectului cercetării. El arată destul de limpede însuşirile care, în perioada actuală, deosebesc sistemele democratice de cele nedemocratice (de pildă, competiţia efectivă între candidaţi reprezentînd

[11] Op. cit., p. 280.
[12] Op. cit., p. 138 şi urm.

partide diferite; libertatea alegătorilor de a alege între acești candidați); această potrivire însă nu este suficientă dacă analiza teoretică are menirea să fie mai mult și altceva decît o simplă descriere, adică *să înțeleagă* faptele, *să le recunoască drept* ceea ce sînt, să înțeleagă ce „semnifică" ele pentru cei cărora le sînt date ca fapte și care trebuie să trăiască cu ele. În teoria socială, a recunoaște faptele înseamnă a le critica.

Conceptele operaționale nu sînt însă idei măcar suficiente pentru *descrierea* faptelor. Ele cuprind doar anumite aspecte și segmente ale faptelor, care, dacă sînt confundate cu întregul, răpesc descrierii caracterul ei obiectiv și empiric. Să luăm drept exemplu conceptul de „activitate politică" din studiul *Political Activity of American Citizens* de Julian L. Woodward și Elmo Roper[13]. Autorii dau o definiție operațională a termenului „activitate politică", compusă din „cinci moduri de comportare": 1) votarea la alegeri; 2) sprijinirea unor eventuale grupuri de presiune; 3) comunicarea personală direct cu legislatorii; 4) participarea la activitatea unui partid politic; 5) angajarea în propagarea curentă a opiniilor politice prin comunicare orală.

Desigur, acestea sînt „canale de posibilă influențare a legislatorilor și funcționarilor publici", dar poate oare măsurarea lor să constituie realmente „o metodă de a-i deosebi pe oamenii care sînt relativ activi în raport cu problemele politice naționale de cei care sînt relativ inactivi?" Cuprind ele oare activități atît de hotărîtoare „în raport cu problemele politice naționale" cum sînt contactele tehnice și economice între corporații și guvern, precum și între principalele corporații înseși? Cuprind ele oare formularea și răspîndirea părerilor, informațiilor și distracțiilor „nepolitice" prin mijloacele publicității de masă? Oare țin ele seama de ponderile politice foarte diferite

---

[13] Op. cit., p. 133.

ale variatelor organizații politice care iau poziție în problemele publice?

Dacă răspunsul este negativ (iar eu cred că este), atunci *faptele* activității politice nu sînt stabilite și descrise în mod adecvat. Multe fapte constitutive — după părerea mea, cele hotărîtoare — nu sînt cuprinse în conceptul operațional. Din pricina acestei limitări — a acestei interdicții metodologice de a folosi și concepte tranzitive care ar arăta faptele în adevărata lor lumină și le-ar spune pe nume —, analiza descriptivă împiedică cuprinderea faptelor și devine un element al ideologiei care sprijină faptele. Proclamînd realitatea socială existentă drept propria-i normă, această sociologie întărește în oameni „credința fără credință“ în realitatea ale cărei victime sînt: „Nu rămîne decît o singură ideologie: recunoașterea a ceea ce există, adică un model de comportament care se supune puterii copleșitoare a stării de lucruri existente“[14]. Împotriva acestui empirism ideologic contradicția evidentă își afirmă drepturile: „Ceea ce este nu poate fi adevărat“[15].

---

[14] Theodor W. Adorno, *Ideologie*, în: Kurt Lenk (editor), *Ideologie*, Luchterhand, Neuwied, 1961, p. 262 și urm.

[15] Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961, p. 65.

GÎNDIREA NEGATIVĂ: LOGICA ÎNFRÎNTĂ A PROTESTULUI

„Ceea ce este nu poate fi adevărat". Pentru urechile noastre şi ochii noştri atît de bine antrenați, acest enunț este superficial şi ridicol sau tot atît de scandalos ca enunțul care poate să susțină contrariul: „Ceea ce este real este rațional". Și totuși, în tradiția gîndirii occidentale, ambele exprimă, într-o formulă pe cît de scurtă pe atît de provocatoare, ideea Rațiunii care a călăuzit logica acelei gîndiri. Mai mult: ambele exprimă acelaşi concept, şi anume structura antagonistă a realității și a gîndirii care încearcă să înțeleagă realitatea. Universul experienței imediate — universul în care ne aflăm în timpul vieții — trebuie să fie sesizat, transformat, ba chiar răsturnat pentru a deveni ceea ce este el în realitate.

În ecuația Rațiune = Adevăr = Realitate, care uneşte lumea subiectivă și cea obiectivă într-o unitate antagonistă, rațiunea reprezintă puterea subversivă, „puterea negativului" care stabilește, ca rațiune teoretică şi practică, adevărul pentru oameni și lucruri — cu alte cuvinte, condițiile în care oamenii și lucrurile devin ceea ce sînt în realitate. Încercarea de a demonstra că acest adevăr al teoriei și al practicii nu este o condiție subiectivă, ci o condiție obiectivă a constituit preocuparea primă a gîndirii occidentale și originea logicii ei — logică nu în sensul unei discipline speciale a filozofiei, ci ca mod de gîndire apt pentru înțelegerea realului ca rațional.

Universul totalitar al raționalității tehnologice este ultima transmutație a ideii de Rațiune. În acest capitol și în cel următor, voi încerca să indic cîteva din etapele principale ale dezvoltării acestei idei — procesul datorită căruia logica a devenit logica dominației. O asemenea analiză ideologică poate contribui la înțelegerea dezvoltării reale, întrucît este axată pe unirea (și separarea) teoriei și practicii, a gîndirii și acțiunii în procesul istoric, o desfășurare a Rațiunii teoretice și practice.

Universul operațional închis al civilizației industriale avansate, cu înspăimîntătoarea ei armonie între libertate și asuprire, productivitate și distrugere, creștere și regres, este prestabilit în această idee a Rațiunii ca proiect istoric specific. Etapei tehnologice și celei pretehnologice le sînt comune anumite concepte fundamentale despre om și natură, care exprimă continuitatea tradiției occidentale. În sînul acestui continuu se ciocnesc felurite moduri de gîndire; ele reprezintă moduri diferite de a sesiza, organiza și modifica societatea și natura. Tendințele de stabilizare intră în conflict cu elementele subversive ale Rațiunii, puterea gîndirii pozitive se ciocnește cu cea a gîndirii negative, pînă cînd realizările civilizației industriale avansate asigură triumful realității unidimensionale asupra tuturor contradicțiilor.

Conflictul acesta este tot atît de vechi ca și originea gîndirii filozofice înseși și iese la iveală în mod izbitor în contrastul dintre logica dialectică a lui Platon și logica formală din *Organon*-ul lui Aristotel. O schiță a modelului clasic al gîndirii dialectice poate pregăti terenul pentru analiza aspectelor contrastante ale raționalității tehnologice.

În filozofia clasică elină, Rațiunea este facultatea cognitivă capabilă să deosebească ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, pentru că adevărul (și falsitatea) constituie înainte de toate o condiție a Ființei, a Realității — și numai pe

această bază, o proprietate a *propozițiilor*. Discursul adevărat, logica, dezvăluie și exprimă ceea ce realmente *este* — ca deosebit de ceea ce *pare* să fie (real). În virtutea acestei ecuații între Adevăr și Ființă (reală), Adevărul este o valoare, căci Ființa este mai bună decît Neființa. Aceasta din urmă nu este pur și simplu Nimicul, ea este o potențialitate și o amenințare pentru Ființă — distrugerea. Lupta pentru adevăr este o luptă împotriva distrugerii, pentru „salvarea" (σώζειν) Ființei (efort care apare el însuși ca fiind distructiv dacă asaltează realitatea existentă ca „neadevărată"; de pildă, Socrate ridicîndu-se împotriva statului-cetate atenian). Întrucît lupta pentru adevăr „salvează" realitatea de distrugere, adevărul angajează existența umană. El este proiectul eminamente uman. Dacă omul a învățat să vadă și să cunoască ceea ce realmente *este*, el va acționa în concordanță cu adevărul. Epistemologia este prin ea însăși etică, iar etica epistemologie.

Această concepție oglindește experiența unei lumi antagoniste prin însăși structura ei — o lume marcată de lipsuri și negativitate, mereu amenințată de distrugere, dar, totodată, o lume care este un *cosmos* structurat conform cauzelor finale. În măsura în care categoriile filozofice sînt stabilite în funcție de experiența unei lumi antagoniste, filozofia se desfășoară într-un univers frînt *(déchirement ontologique)* — bidimensional. Aparența și realitatea, neadevărul și adevărul (și, după cum vom vedea, lipsa de libertate și libertatea) sînt condiții ontologice.

Distincția nu se datorește virtuților sau greșelilor gîndirii abstracte; rădăcinile ei se află în experiența universului la care gîndirea participă în teorie și practică. În universul acesta există moduri de ființare în care oamenii și lucrurile sînt „prin sine" și „ca sine" și moduri în care *nu* sînt așa, adică moduri în care natura (esența) lor este deformată, limitată sau negată. Biruirea acestor condiții negative constituie procesul ființării și al gîndirii. Filozofia își are originea în

dialectică; universul discursului ei răspunde faptelor unei realități antagoniste.

Care sînt criteriile pentru această distincție? Pe ce temei se atribuie statutul de „adevăr" unui mod sau unei condiții mai degrabă decît altora? Filozofia clasică elină se baza în mare măsură pe ceea ce a fost numit mai tîrziu (într-un sens mai degrabă peiorativ) „intuiție", adică o formă de cunoaștere în care obiectul gîndirii apare limpede drept ceea ce este în mod real (în însușirile sale esențiale) și într-un raport antagonist cu situația sa contingentă, imediată. De fapt, această evidență a intuiției nu se deosebește prea mult de cea carteziană. Ea nu este o facultate misterioasă a minții sau o stranie experiență imediată și nici nu este ruptă de analiza conceptuală. Intuiția este mai degrabă capătul (preliminar) al unei astfel de analize — rezultatul unei medieri intelectuale metodice. Ca atare, ea este medierea experienței concrete.

Noțiunea de esență a omului ne poate servi ca exemplu. Analizat în condiția în care se află în universul său, omul pare a fi în posesia anumitor facultăți și puteri care i-ar îngădui să ducă „o viață bună", adică o viață eliberată cît mai mult cu putință de trudă, de dependență și de urîțenie. A realiza o asemenea viață înseamnă a realiza „viața cea mai bună": înseamnă a trăi conform esenței naturii sau a omului.

Fără îndoială, aceasta nu este totuși decît o aserțiune a filozofului; el este cel ce analizează situația omului. El supune experiența judecății sale critice, iar aceasta cuprinde o judecată de valoare, anume că eliberarea de trudă este preferabilă trudei și că o viață inteligentă este preferabilă unei vieți stupide. S-a întîmplat ca filozofia să se nască cu aceste valori. Gîndirea științifică a trebuit să frîngă această uniune dintre judecată de valoare și analiză, deoarece devenea tot mai clar că valorile filozofice nu îndrumă nici organizarea societății, nici transformarea naturii. Ele erau neeficiente, nereale. Concepția elină conține

deja elementul istoric: esenţa omului diferă la sclav şi la cetăţeanul liber, la grec şi la barbar. Civilizaţia a biruit (măcar în teorie) stabilizarea ontologică a acestei diferenţe. Totuşi această evoluţie încă nu invalidează distincţia dintre natură esenţială şi natură contingentă, dintre moduri de existenţă adevărate şi moduri de existenţă false, cu condiţia ca distincţia să derive dintr-o analiză logică a situaţiei empirice şi să sesizeze atît potenţialitatea cît şi contingenţa ei.

Pentru Platon (în ultimele *Dialoguri*) şi Aristotel, modurile Fiinţei sînt moduri de mişcare — trecerea de la potenţialitate la actualitate, la realizare. Fiinţa finită este realizare incompletă, supusă schimbării. Generarea este corupere; ea este pătrunsă de negativitate. De aceea, ea nu este realitate adevărată, nu este Adevărul. Cercetarea filozofică păşeşte de la universul finit spre construirea unei realităţi care nu este supusă conflictului dureros dintre potenţialitate şi actualitate şi care şi-a învins negativitatea şi este completă şi independentă în sine — *liberă*.

Această descoperire este opera Logosului şi a Erosului. Cei doi termeni-cheie desemnează două moduri de negare: cunoaşterea erotică şi cea logică frîng cătuşele realităţii existente, contingente şi tind spre un adevăr incompatibil cu ea. Logos şi Eros îmbină atributul subiectivităţii cu cel al obiectivităţii. Mişcarea ascendentă de la formele „inferioare" ale realităţii către formele ei „superioare" este mişcare a materiei cît şi a spiritului. După Aristotel, realitatea desăvîrşită, dumnezeu, atrage lumea cea de jos (ὡς ἐρώμενον); ea este cauza finală a oricărei fiinţări. Logos şi Eros sînt, în sine, unitatea pozitivului cu negativul, a creaţiei cu distrugerea. În rigoarea gîndirii şi în nebunia dragostei se află refuzul distructiv al modurilor de viaţă statornicite. Adevărul transformă modurile de gîndire şi de existenţă. Raţiunea şi Libertatea converg.

Totuşi această dinamică are limitele ei inerente, întrucît caracterul antagonist al realităţii, sfîşie-

rea ei în moduri de existență adevărate și moduri de existență neadevărate, apare ca o condiție ontologică imuabilă. Anumite moduri de existență nu pot fi niciodată „adevărate“ pentru că nu-și pot găsi niciodată *liniștea* în realizarea potențialităților lor, în *bucuria* de a ființa. În realitatea umană, orice existență care se cheltuiește pentru procurarea celor trebuincioase existenței este deci o existență „neadevărată“ și lipsită de libertate. Aceasta oglindește, în mod evident, condiția nicidecum ontologică a unei societăți bazate pe propoziția că libertatea este incompatibilă cu activitatea consacrată procurării celor necesare vieții, că această activitate este funcția „naturală“ a unei clase specifice și că cunoașterea adevărului și existența adevărată implică eliberarea de întreaga dimensiune a unei asemenea activități. Recunoaștem aici atitudinea prin excelență pretehnologică și antitehnologică.

Dar adevărata linie de demarcație între raționalitatea pretehnologică și cea tehnologică nu este cea între o societate bazată pe lipsa de libertate și una întemeiată pe libertate. Societatea noastră continuă să fie organizată într-un asemenea mod încît procurarea celor necesare vieții solicită încă tot timpul, toată viața unor clase sociale specifice care tocmai de aceea sînt lipsite de libertate și împiedicate să ducă o existență umană. În sensul acesta, propoziția conform căreia adevărul este incompatibil cu înrobirea față de munca necesară societății își păstrează pe deplin validitatea.

Conceptul clasic implică afirmația că libertatea de gîndire și libertatea cuvîntului trebuie să rămînă un privilegiu de clasă atîta vreme cît se menține această înrobire. Căci gîndirea și cuvîntul sînt ale unui subiect care gîndește și vorbește, iar dacă viața acestui subiect depinde de realizarea unei funcții care i-a fost impusă, ea depinde de îndeplinirea cerințelor funcției — depinde deci de cei ce hotărăsc în privința acelor cerințe. Linia de demarcație între proiectul pretehnologic

şi cel tehnologic rezidă în felul cum este organizată subordonarea față de necesitățile vieții — față de „cîștigarea existenței" —, precum și în modurile noi de libertate și lipsă de libertate, de adevăr și neadevăr care corespund acelei organizări.

Cine este, după concepția clasică, subiectul care sesizează condiția ontologică a adevărului și a neadevărului? Este maestrul contemplației pure (teoria) și maestrul practicii îndrumate de teorie, adică filozoful-om de stat. Adevărul pe care îl cunoaște și îl expune este, ce-i drept, accesibil în mod virtual oricui. Călăuzit de filozof, sclavul din *Menon*-ul lui Platon este în stare să priceapă adevărul unei axiome geometrice, adică un adevăr ce se află *dincolo* de schimbare și decădere. Dar, întrucît adevărul este o stare a Ființei și a gîndirii și întrucît aceasta din urmă este expresia și manifestarea celei dintîi, accesul la adevăr rămîne o simplă potențialitate atît timp cît nu se trăiește în adevăr și cu adevărul. Iar acest mod de existență îi este interzis sclavului și oricui trebuie să-și cheltuiască viața procurînd cele necesare vieții. Ca urmare, dacă oamenii nu ar mai fi siliți să-și petreacă viața în imperiul necesității, adevărul și o existență cu adevărat umană ar fi *universale* în înțelesul real și strict al cuvîntului. Filozofia ia în considerare *egalitatea* omului, dar, totodată, admite negarea în fapt a egalității. Căci în realitatea dată procurarea celor necesare constituie ocupația de-o viață a majorității, iar cele necesare *trebuie* să fie procurate și asigurate pentru ca adevărul (adică eliberarea de necesitățile materiale) să poată exista.

Aici bariera istorică împiedică și deformează căutarea adevărului; diviziunea socială a muncii dobîndește demnitatea unei condiții ontologice. Dacă adevărul presupune eliberarea de trudă și dacă această libertate este, în realitatea socială, prerogativa unei minorități, atunci realitatea admite un asemenea adevăr numai cu aproxima-

ţie şi numai pentru un grup privilegiat. Această situaţie contrazice caracterul universal al adevărului, care defineşte şi „prescrie" nu numai un scop teoretic, ci, totodată, cea mai bună viaţă a omului ca om, cu respectarea esenţei omului. Pentru filozofie contradicţia fie că este de nerezolvat, fie că nu apare ca o contradicţie, pentru că această filozofie nu transcende structura societăţii sclavagiste sau a celei feudale. Astfel, ea lasă istoria în urma sa, fără s-o stăpînească, şi ridică adevărul în siguranţă deasupra realităţii istorice. Acolo adevărul este menţinut intact, nu ca o realizare a cerului sau în cer, ci ca realizare a gîndirii — intact deoarece însăşi noţiunea lui exprimă convingerea că cei ce-şi consacră viaţa cîştigării traiului sînt incapabili să ducă o existenţă umană.

Conceptul ontologic de adevăr se află în centrul unei logici care poate sluji drept model al raţionalităţii pretehnologice. Aceasta este raţionalitatea unui univers bidimensional al discursului în contrast cu modurile unidimensionale de gîndire şi de comportament care se dezvoltă în executarea proiectului tehnologic.

Aristotel foloseşte termenul „logos apofantic" pentru a scoate în evidenţă un anumit tip de Logos (vorbire, comunicare) — cel care descoperă adevărul şi falsitatea şi care este, în această evoluţie, determinat de diferenţa dintre adevăr şi falsitate (*De Interpretatione*, 16b—17a). Este logica judecăţii, dar în înţelesul emfatic al unei „sentinţe" (judiciare): p este atribuit lui S, pentru că îi aparţine (şi în măsura în care îi aparţine) lui S ca o proprietate a lui; sau p îi este refuzat lui S pentru că nu-i aparţine (şi în măsura în care nu-i aparţine) etc. Pornind de pe această bază ontologică, filozofia aristotelică stabileşte „formele pure" ale tuturor predicatelor adevărate (şi false) posibile; ea devine logica formală a judecăţilor.

Cînd Husserl a reînviat ideea unei logici apofantice, el a subliniat intenţia ei originară *critică*. El a găsit această intenţie tocmai în ideea unei

logici a *judecăților*, adică în faptul că gîndirea nu era preocupată direct de Ființa însăși *(das Seiende selbst)*, ci mai degrabă de „pretenții“[1], de propoziții privind Ființa. Husserl vede în această orientare spre judecăți o restricție și o prejudecată în ceea ce privește sarcina și raza de acțiune a logicii.

Ideea clasică de logică vădește, într-adevăr, o prejudecată ontologică — structura judecății (a propoziției) se referă la o realitate scindată. Discursul se mișcă între experiența Ființei și Neființei, a esenței și faptului, a generării și decăderii, a potențialității și actualității. *Organon*-ul lui Aristotel abstrage din această unitate a contrariilor formele generale ale propozițiilor și ale conexiunilor lor (corecte sau incorecte); și în prezent unele părți decisive ale acestei logici formale rămîn legate de metafizica aristotelică[2].

Înainte de această formalizare, experiența lumii scindate își găsește logica în dialectica platoniciană. În ea termenii „Ființă“, „Neființă“, „Mișcare“, „Unul și Multiplul“, „Identitate“ și „Contradicție“ rămîn metodic deschiși, ambigui și nedefiniți deplin. Ei au un orizont deschis, un întreg univers de semnificație, care este structurat treptat în însuși procesul de comunicare, dar care nu se închide niciodată. Propozițiile sînt expuse, dezvoltate și verificate într-un dialog în care interlocutorul este determinat să chestioneze universul în mod normal nechestionat al experienței și al vorbirii și să descopere o nouă dimensiune a discursului — altfel el este *liber* și discursul se adresează libertății lui. I se cere să treacă dincolo de ceea ce îi este dat — tot astfel cum vorbitorul, în propozițiile sale, trece dincolo de poziția inițială a termenilor. Acești termeni au nenumărate semnificații, deoarece condițiile la

---

[1] Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 42 și urm., 115 și urm.

[2] Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Darmstadt 1957, vol. I, p. 135, 211. Vezi argumentarea contrară acestei interpretări la p. 364 a acestui volum.

care se referă au numeroase laturi, implicații și efecte, ce nu pot fi izolate și stabilizate. Dezvoltarea lor logică concordă cu procesul realității sau cu *Sache selbst**. Legile gîndirii sînt legi ale realității sau mai degrabă devin legile realității dacă gîndirea înțelege adevărul experienței imediate ca aparența unui alt adevăr, care este cel al adevăratelor Forme ale realității — al Ideilor. Astfel există mai curînd o contradicție decît o concordanță între gîndirea dialectică și realitatea dată; judecata adevărată nu judecă realitatea în termenii proprii acesteia, ci în termeni care au în vedere răsturnarea ei. Iar în această răsturnare realitatea ajunge la propriul ei adevăr.

În logica clasică, judecata care alcătuia miezul originar al gîndirii dialectice era formalizată în proporția „S este p". Dar această formă mai degrabă ascunde decît dezvăluie propoziția dialectică fundamentală, care afirmă caracterul negativ al realității empirice. Judecați în lumina esenței și ideii lor, oamenii și lucrurile există ca altceva decît ceea ce sînt; ca urmare, gîndirea contrazice ceea ce este (dat), opune adevărul ei celui al realității date. Adevărul urmărit de gîndire este Ideea. Ca atare, el este, în termenii realității date, „pură" Idee, „pură" esență — potențialitate.

Dar potențialitatea esenței nu este asemenea numeroaselor posibilități conținute în universul dat al discursului și al acțiunii; potențialitatea esenței este de un ordin foarte diferit. Realizarea ei implică răsturnarea ordinii existente, deoarece a gîndi în concordanță cu adevărul înseamnă a te angaja să exiști în concordanță cu adevărul. (La Platon, conceptele extreme care ilustrează această răsturnare sînt: moartea, ca început al vieții filozofului, și eliberarea violentă din Peșteră.) Astfel, caracterul subversiv al adevărului îi imprimă gîndirii o însușire *imperativă*. Logica se centrează pe judecăți care, în calitatea lor de propo-

---

* Lucrul însuși (germ.). — *Nota red.*

ziţii demonstrative, sînt imperative — predicativul „este" implică un „*trebuie*".

Stilul acesta de gîndire contradictoriu, bidimensional este forma lăuntrică nu numai a logicii dialectice, ci a oricărei filozofii care se ia la trîntă cu realitatea. Propoziţiile care definesc realitatea afirmă drept adevăr ceva ce *nu* este (nemijlocit) adevărat; astfel, ele contrazic ceea ce este adevărat şi îi neagă adevărul. Judecata afirmativă conţine o negare care dispare în forma propoziţiei „S este p". De pildă: „Virtutea este cunoaşterea"; „Dreptatea este acea stare de lucruri în care fiecare om îndeplineşte funcţia cea mai potrivită naturii sale"; „Ceea ce este perfect real poate fi perfect cunoscut"; „Verum est id quod est"; „Omul este liber"; „Statul este realitatea Raţiunii".

Pentru ca aceste propoziţii să fie adevărate, copula „este" exprimă un „trebuie", un deziderat. Acesta condamnă condiţiile în care virtutea *nu* este cunoaştere, în care oamenii *nu* îndeplinesc funcţiile cele mai potrivite naturii lor, în care omul nu este liber etc. Cu alte cuvinte, forma categorică S — p enunţă că S *nu* este S; S este definit ca altul său. Verificarea propoziţiei implică un *proces* atît în fapt cît şi în gîndire: S trebuie *să devină* ceea ce este. Enunţul categoric devine astfel un *imperativ* categoric; el nu enunţă un fapt, ci necesitatea de a *produce* un fapt. Iată cum ar putea, de pildă, să fie redactat: omul *nu este* (în fapt) liber, nu este înzestrat cu drepturi inalienabile etc., dar *trebuie să fie*, pentru că este liber în ochii lui Dumnezeu, de la natură etc.[3].

---

[3] De ce însă nu *spune* propoziţia „trebuie" dacă semnificaţia ei este „trebuie"? De ce dispare negaţia în afirmaţie? Poate că originea metafizică a logicii a determinat forma propoziţiei? Gîndirea presocratică şi cea socratică au anticipat ruptura dintre logică şi etică. Dacă numai ceea ce este adevărat (Logosul, Ideea) realmente *este*, atunci realitatea experienţei imediate ţine de μὴὄν, de ceea ce *nu* este. Şi totuşi acest μὴὄν *este*, iar pentru experienţa imediată (care este unica realitate pentru marea

Gîndirea dialectică înțelege tensiunea critică dintre „este" și „trebuie" în primul rînd ca o condiție ontologică ce ține de structura Ființei înseși. Oricum, recunoașterea acestei stări a Ființei — teoria ei — intenționează de la bun început o *practică* concretă. Privite în lumina unui adevăr care apare în ele, falsificat sau negat, înseși faptele date apar ca false și negative.

Ca urmare, gîndirea este împinsă de situația obiectelor ei să măsoare adevărul lor în termenii unei alte logici, ai unui alt univers al discursului. Iar această logică proiectează un alt mod de existență: realizarea adevărului în vorbele și faptele omului. Și, întrucît acest proiect îl cuprinde pe om ca „animal social", *polisul*, mersul gîndirii are un conținut politic. Astfel, discursul socratic este un discurs politic, întrucît contrazice instituțiile politice existente. Căutarea definiției corecte, a „conceptului" de virtute, de dreptate, de pietate și cunoaștere devin acțiune subversivă, deoarece conceptul intenționează un nou *polis*.

Gîndirea nu are puterea să producă o asemenea schimbare decît dacă se transcende pe sine trecînd în practică, iar însăși disocierea de practica materială, în care filozofia își are originea, conferă gîndirii filozofice caracterul său abstract și ideologic. În virtutea acestei disocieri, gîndirea filozofică critică este în mod necesar transcendentă și *abstractă*. Acest caracter abstract filozofia îl împărtășește cu orice gîndire autentică, deoarece nimeni nu gîndește cu adevărat dacă nu abstrage din ceea ce este dat, dacă nu leagă faptele de factorii care le-au generat, dacă nu descompune faptele în gînd. Abstracția este însăși viața gîndirii, marca autenticității ei.

Există însă abstracții adevărate și abstracții false. Abstracția este un eveniment istoric într-un continuu istoric. Ea se desfășoară pe un tărîm

---

majoritate a oamenilor) el reprezintă singura realitate care *este*. Dubla semnificație a lui „*este*" ar exprima deci structura bidimensională a lumii unice.

istoric și rămîne legată de însăși baza de care se îndepărtează, adică de universul social existent. Chiar și acolo unde abstracția critică ajunge la negarea universului existent al discursului, baza supraviețuiește în negație (subversiune) și limitează posibilitățile noii poziții.

În perioada originilor clasice ale gîndirii filozofice, conceptele transcendente erau subordonate separării muncii intelectuale de cea manuală, adică societății existente, cea sclavagistă. Statul „ideal" al lui Platon reține și reformează sclavagismul, organizîndu-l, totodată, în concordanță cu un adevăr veșnic. Iar la Aristotel regele-filozof (în persoana căruia teoria și practica continuau să se îmbine) deschide drumul spre supremația lui *bios theoretikos*, care nu poate revendica decît cu greu vreun rol sau conținut subversiv. Cei ce purtau principala povară a realității neadevărate și care, de aceea, păreau a fi cei mai interesați în răsturnarea acesteia nu constituiau o preocupare pentru filozofie. Ea făcea și a continuat să facă abstracție de ei.

În acest sens, „idealismul" ține, prin însăși esența sa, de gîndirea filozofică, deoarece noțiunea de supremație a gîndirii (a conștiinței) proclamă, de asemenea, neputința gîndirii într-o lume empirică pe care filozofia o transcende și o corectează — în gîndire. Raționalitatea în numele căreia filozofia își pronunța verdictele a dobîndit acea „puritate" abstractă și generală care o făcea imună față de lumea în care omul se vedea silit să trăiască. Cu excepția „ereticilor" materialiști, gîndirea filozofică a fost rareori afectată de vicisitudinile existenței umane.

În mod paradoxal, tocmai intenția critică a gîndirii filozofice duce la purificarea idealistă — o intenție critică ce vizează lumea empirică în întregul ei, și nu numai anumite moduri de gîndire și de comportament din sînul ei. Definindu-și conceptele în termenii unor potențialități ce sînt de alt ordin de gîndire și existență, prin esența sa diferit, critica filozofică este blocată de realita-

tea de care se disociază și construiește un imperiu al rațiunii purificat de orice contingență empirică. Cele două dimensiuni ale gîndirii — dimensiunea adevărului esențial și cea a adevărului aparent — nu mai interferează, iar legătura lor concret-dialectică devine relație epistemologică sau ontologică abstractă. Judecățile despre realitatea dată sînt înlocuite prin propoziții care definesc formele generale ale gîndirii, obiectele gîndirii, precum și relațiile dintre gîndire și obiectele ei. Subiectul gîndirii devine forma pură și universală a subiectivității, din care se înlătură orice particular.

Pentru subiectul acesta formal, legătura dintre ὄν și μὴ ὄν, schimbare și permanență, potențialitate și actualitate, adevăr și falsitate nu mai constituie o preocupare existențială[4], ea este, mai degrabă, obiectul filozofiei pure. Contrastul dintre logica dialectică a lui Platon și logica formală a lui Aristotel este izbitor.

În *Organon*-ul lui Aristotel, „termenul" *(horos)* silogistic este atît de golit de sens substanțial încît o literă a alfabetului poate fi un înlocuitor absolut echivalent. Astfel, el este întru totul diferit de termenul „metafizic" (tot *horos)*, care desemnează rezultatul definiției esențiale, răspunsul la întrebarea: „τὶ ἐστίν?"[5]. Contrar lui Prantl, Kapp susține că cele „două semnificații sînt total independente una de alta și nu au fost niciodată amestecate de Aristotel însuși". În orice caz, în logica formală gîndirea este organizată

---

[4] Țin să evit o neînțelegere: eu nu cred că *Frage nach dem Sein* și alte probleme asemănătoare sînt sau ar trebui să fie o preocupare existențială. Ceea ce avea o semnificație la începuturile gîndirii filozofice își poate pierde semnificația la sfîrșitul acesteia și se poate ca pierderea semnificației să nu se datoreze neputinței gîndirii. Istoria omenirii a dat cîteva răspunsuri precise „problemei Ființei" și le-a dat în termeni foarte concreți, care și-au dovedit eficacitatea. Universul tehnologic este unul din ele.

[5] Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, Columbia University Press, New York, 1942, p. 29.

într-un mod foarte deosebit de cel ce apare în *Dialogurile* platoniciene.

În această logică formală, gîndirea este indiferentă față de obiectele ei. Indiferent dacă sînt mintale sau fizice, indiferent dacă țin de societate sau de natură, ele sînt supuse acelorași legi generale ale organizării, calculării și concluderii, dar sînt mînuite ca semne sau simboluri interschimbabile, făcîndu-se abstracție de „substanța" lor particulară. Această calitate generală (calitate cantitativă) este condiția prealabilă a legii și a ordinii — în logică și în societate —, tributul plătit controlului universal. „Universalitatea gîndirii, așa cum o dezvoltă logica discursivă, are ca fundament dominația în realitate"[6].

Metafizica lui Aristotel stabilește legătura dintre concept și control: cunoașterea „cauzelor prime" este — în calitate de cunoaștere a universalului — cea mai sigură și cea mai eficace, deoarece a dispune de cauze înseamnă a dispune de efectele lor. Datorită conceptului universal, gîndirea ajunge să stăpînească cazurile particulare. Totuși pînă și universul cel mai formalizat al logicii se mai referă la structura cea mai generală a lumii date și experimentate; forma pură este tot cea a conținutului pe care îl formalizează. Însăși ideea logicii formale constituie un eveniment istoric în dezvoltarea instrumentelor mintale și fizice de control universal și cuantificare. Această încercare l-a silit pe om să făurească o armonie teoretică din discordia actuală, să purifice gîndirea de contradicții, să ipostazieze unități identificabile și interschimbabile în procesul complex al societății și naturii.

Sub guvernarea logicii formale, noțiunea de conflict între esență și aparență este abandonabilă, dacă nu chiar lipsită de sens; conținutul material este neutralizat; principiul identității este separat de principiul contradicției (contra-

———

[6] M. Horkheimer și Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 25.

dicțiile există din vina gîndirii incorecte); cauzele finale sînt excluse din ordinea logică. Odată ce sfera și funcția lor sînt perfect definite, conceptele devin instrumente de predicție și control. Logica formală constituie, așadar, primul pas pe lunga cale ce duce la gîndirea științifică, dar numai primul pas, căci trebuie atins un grad mult mai înalt de abstractizare și matematizare pentru a putea adapta modurile de gîndire la raționalitatea tehnologică.

Metodele procedurii logicii diferă foarte mult de la logica veche la logica modernă, dar, în ciuda tuturor deosebirilor, amîndouă construiesc o ordine universal valabilă de gîndire, neutră față de conținutul material. Cu mult înainte ca omul tehnologic și natura tehnologică să se fi ivit ca obiecte ale controlului și calculului rațional, mintea omului a devenit capabilă să înfăptuiască generalizări abstracte. Termenii susceptibili de a fi organizați într-un sistem logic coerent, lipsit de contradicții sau cu contradicții maniabile, au fost izolați de ceilalți. S-a făcut o distincție între dimensiunea universală, calculabilă, „obiectivă“ a gîndirii și dimensiunea ei particulară, necalculabilă, subiectivă; aceasta din urmă nu s-a putut insera în știință decît în urma unei serii de reduceri.

Logica formală prefigurează reducerea însușirilor secundare la însușiri primare, reducere datorită căreia însușirile secundare vor deveni proprietăți măsurabile și controlabile în fizică. Elementele gîndirii vor putea fi astfel organizate după criterii științifice — la fel cum elementele umane pot fi organizate în realitatea socială. Modurile pretehnologice și tehnologice de dominație se deosebesc în mod fundamental unul de celălalt, așa cum se deosebește sclavia de munca liberă-salariată, păgînismul de creștinism, statul-cetate de națiune, masacrarea populației unui oraș cucerit de lagărele de concentrare naziste. Totuși istoria rămîne mai departe istoria domi-

nației, iar logica gîndirii rămîne logica dominației.

Logica formală urmărea validitatea universală a legilor gîndirii. Și, într-adevăr, fără universalitate gîndirea ar fi o activitate particulară, fără semnificație precisă, incapabilă să înțeleagă fie și cea mai îngustă zonă a existenței. Gîndirea este întotdeauna mai mult și altceva decît gîndirea individuală; atunci cînd încep să mă gîndesc la persoane individuale într-o situație specifică, le găsesc într-un context supraindividual din care ele fac parte și gîndesc în concepte generale. Obiectele gîndirii sînt toate universale. Nu este însă mai puțin adevărat că semnificația supraindividuală, universalitatea conceptului, nu este niciodată doar una formală; ea se constituie în relațiile reciproce dintre subiecți (care gîndesc și acționează) și lumea lor[7]. Abstracția logică este, totodată, abstracție sociologică. Există un *mimesis* logic care formulează legile gîndirii într-un acord protecționist cu legile societății, dar acesta nu este decît un mod de gîndire printre altele.

Sterilitatea logicii formale aristotelice a fost deseori subliniată. Gîndirea filozofică s-a dezvoltat alături de această logică și chiar în afara ei. În eforturile lor principale, nici idealismul, nici materialismul, nici raționalismul, nici empirismul nu par a-i datora nimic. Prin însăși structura ei, logica formală era netranscendentă. Ea a canonizat și organizat gîndirea în limitele unui cadru rigid pe care nu-l poate depăși nici un silogism — a rămas o „analitică". Logica s-a menținut ca disciplină specială pe lîngă dezvoltarea de conținut a gîndirii filozofice, rămînînd în esență neschimbată, în ciuda noilor concepte și a noilor conținuturi care au marcat această dezvoltare.

---

[7] Vezi Th. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, cap. I, *Kritik des Logischen Absolutismus*.

Ce e drept, nici scolasticii, nici raționalismul și empirismul de la începuturile epocii moderne nu aveau vreun motiv să obiecteze împotriva modului de gîndire care își canonizase formele generale în logica aristotelică. Intențiile lui, cel puțin, coincideau cu validitatea și exactitatea științifică, iar restul nu împiedica elaborarea conceptuală a noii experiențe și a faptelor noi.

Logica matematică și simbolică contemporană se deosebește, desigur, foarte mult de înaintașa ei clasică, dar ambele manifestă aceeași opoziție radicală față de logica dialectică. Prin prisma acestei opoziții, logica formală veche și logica formală nouă exprimă același mod de gîndire. Acesta este purificat de „negativul" care se conturase atît de amplu la începuturile logicii și ale gîndirii filozofice — experiența forței privative, înșelătoare, falsificatoare a realității existente. Odată eliminată această experiență, efortul conceptual de a menține tensiunea dintre „este" și „trebuie" și de a răsturna universul existent al discursului în numele propriului său adevăr este și el eliminat din orice gîndire căreia i se cere să fie obiectivă, exactă și științifică. Căci răsturnarea *științifică* a experienței imediate, care stabilește adevărul științei în opoziție cu cel al experienței imediate, nu dezvoltă conceptele care poartă în sine protestul și refuzul. Noul adevăr științific, pe care ele îl opun adevărului admis în mod curent, nu conține în sine judecata care condamnă realitatea existentă.

Gîndirea dialectică, dimpotrivă, este și rămîne neștiințifică în măsura în care *este* o asemenea judecată, iar judecata îi este impusă gîndirii dialectice de natura *obiectului* ei — de obiectivitatea sa. Obiectul acesta este realitatea în concretețea ei reală; logica dialectică elimină orice abstractizare care abandonează conținutul concret, lăsîndu-l neînțeles. Hegel detectează în filozofia critică a timpului său „teama de obiect" *(Angst vor dem Objekt)* și cere ca o gîndire cu

adevărat științifică să învingă această teamă și să cuprindă „logicul și raționalul pur“ *(das Logische, das Rein-Vernünftige)* în însăși concretețea obiectelor sale[8]. Logica dialectică nu poate fi formală deoarece ea este determinată de real, care este concret. Iar această concretețe, departe de a se opune unui sistem de principii și concepte generale, reclamă un astfel de sistem logic, deoarece ea evoluează conform legilor generale care constituie raționalitatea realului. Tocmai raționalitatea contradicției, a opoziției forțelor, tendințelor, elementelor constituie mișcarea realului și — dacă este înțeleasă — conceptul de real.

Existînd sub forma contradicției vii dintre esență și aparență, obiectele gîndirii prezintă acea „negativitate lăuntrică“[9] care este însușirea specifică a conceptului lor. Definiția dialectică definește mișcarea lucrurilor de la ceea ce nu sînt ele la ceea ce sînt. Dezvoltarea elementelor contradictorii, care determină structura obiectului său, determină, de asemenea, structura gîndirii dialectice. Obiectul logicii dialectice nu-l constituie nici forma abstractă, generală a obiectivității, nici forma abstractă, generală a gîndirii, nici datele experienței imediate. Logica dialectică dizolvă abstracțiile logicii formale și ale filozofiei transcendentale, dar, totodată, refuză concretețea experienței imediate. În măsura în care această experiență se împacă cu lucrurile așa cum apar ele și cum se întîmplă să fie, ea este o experiență limitată, ba chiar falsă. Ea își atinge adevărul atunci cînd se eliberează de obiectivitatea amăgitoare care ascunde factorii din spatele faptelor, adică atunci cînd înțelege lumea ei ca un univers *istoric*, în care faptele existente sînt opera practicii istorice a omului. Această practică (intelectuală și materială)

---

[8] *Wissenschaft der Logik*, ediția Lasson, Meiner, Leipzig, 1923, vol. I, p. 32.
[9] Op. cit., p. 38.

este realitatea din datele experienței, realitatea pe care o sesizează logica dialectică.

Atunci cînd conținutul istoric se integrează conceptului dialectic, determinîndu-i sub raport metodologic dezvoltarea și funcția, gîndirea dialectică dobîndește concretețea care leagă structura gîndirii de cea a realității. Adevărul logic devine adevăr istoric. Tensiunea ontologică dintre esență și aparență, dintre „este" și „trebuie" devine tensiune istorică, iar „negativitatea lăuntrică" a lumii-obiect este înțeleasă ca opera subiectului istoric-omul în lupta lui cu natura și societatea. Rațiunea devine Rațiune istorică. Ea contrazice ordinea statornicită a oamenilor și a lucrurilor în numele forțelor sociale existente care dezvăluie caracterul irațional al acestei ordini — căci „rațional" este un mod de gîndire și de acțiune care este angrenat în reducerea ignoranței, distrugerii, brutalității și asupririi.

Transformarea dialecticii ontologice în dialectică istorică menține bidimensionalitatea gîndirii filozofice ca gîndire critică, negativă. Acum însă esență și aparență, „este" și „trebuie" se înfruntă în conflictul dintre forțele actuale și posibilitățile societății. Dar nu se înfruntă ca Rațiune și Lipsă de rațiune, ca Bine și Rău, căci ambele sînt părți integrante ale aceluiași univers existent, ambele participînd la Rațiune și Lipsă de rațiune, la Bine și Rău. Sclavul este capabil să-i răstoarne pe stăpîni și să colaboreze cu ei; stăpînii sînt capabili să îmbunătățească viața sclavului și să îmbunătățească exploatarea lui. Ideea de Rațiune ține de mișcarea gîndirii și a acțiunii. Ea este o cerință teoretică și practică.

Logica dialectică înțelege contradicția ca o „necesitate" ținînd de însăși „*natura* determinațiilor gîndirii"[10], deoarece contradicția ține de însăși natura *obiectului* gîndirii, de realitate, în care rațiunea este, totodată, lipsă de rațiune, iar iraționalul este, totodată, rațional. Dimpo-

---

[10] Ibid.

trivă, orice realitate statornicită militează împotriva logicii contradicţiilor — ea favorizează modurile de gîndire care sprijină formele de viaţă statornicite şi modurile de comportament care le reproduc şi le îmbunătăţesc. Realitatea dată îşi are propriul ei adevăr şi propria ei logică; efortul de a le pricepe ca atare şi de a le depăşi presupune o logică diferită, un adevăr contrar. Acestea aparţin unor moduri de gîndire care sînt neoperaţionale în însăşi structura lor; ele sînt străine atît operaţionalismului ştiinţific cît şi celui din viaţa cotidiană; concreteţea lor istorică se opune pe de o parte cuantificării şi matematizării şi pe de altă parte pozitivismului şi empirismului. Astfel, aceste moduri de gîndire apar ca vestigii ale trecutului, ca orice filozofie neştiinţifică şi neempirică. Ele cedează locul unei teorii şi practici mai eficiente ale Raţiunii.

DE LA GÎNDIREA NEGATIVĂ LA GÎNDIREA POZITIVĂ: RAŢIONALITATEA TEHNOLOGICĂ ŞI LOGICA DOMINAŢIEI

În ciuda tuturor schimbărilor, dominaţia exercitată de om asupra omului a rămas, în realitatea socială, continuul istoric care leagă Raţiunea pretehnologică de cea tehnologică. Totuşi, societatea care proiectează şi întreprinde transformarea tehnologică a naturii, schimbă temelia dominaţiei, înlocuind treptat dependenţa personală (a sclavului de stăpîn, a iobagului de senior, a seniorului de suzeran etc.) cu dependenţa de „ordinea obiectivă a lucrurilor" (de legile economice, de piaţă etc.). „Ordinea obiectivă a lucrurilor" este, desigur, şi ea rezultatul dominaţiei, dar nu este mai puţin adevărat că dominaţia generează acum o raţionalitate superioară, aceea a unei societăţi care-şi menţine structura ierarhică exploatînd şi mai eficient resursele naturale şi spirituale şi distribuind pe o scară tot mai largă beneficiile acestei exploatări. Limitele acestei raţionalităţi şi puterea ei nefastă apar în înrobirea crescîndă a omului de către un aparat de producţie care perpetuează lupta pentru existenţă şi o extinde într-o luptă internaţională totală care ruinează viaţa celor ce construiesc şi folosesc acest aparat.

În acest stadiu devine clar că trebuie să fie ceva greşit în însăşi raţionalitatea sistemului. Ceea ce este greşit e modul în care oamenii şi-au organizat munca socială. Faptul acesta nu se mai discută într-o vreme cînd, de o parte, marii întreprinzători sînt dispuşi să jertfească avantajele

izvorîte din inițiativa particulară și din „libera“ concurență avantajelor aduse de comenzile şi reglementările guvernamentale, iar de altă parte, construcția socialistă înaintează întărindu-și treptat dominația. Problema nu se limitează la atît. Organizarea greșită a societății trebuie explicată mai amănunțit în ceea ce priveşte situația din societatea industrială *avansată*, unde integrarea în sistemul existent a forțelor sociale odinioară negative și transcendente pare să creeze o nouă structură socială.

Această transformare a opoziției negative în opoziție pozitivă precizează problema: organizarea „greșită“, devenind totalitară din motive interne, respinge alternativele. Este desigur firesc — și orice explicație amănunțită este de prisos — că avantajele palpabile ale sistemului sînt considerate demne de a fi apărate — îndeosebi prin prisma forței actuale a comunismului, care apare a fi alternativa istorică. Firesc este, însă, numai pentru un mod de gîndire și de comportament care este nedornic și, poate, chiar incapabil să priceapă ce se întîmplă și de ce se întîmplă, un mod de gîndire şi de comportament imun la orice altă raționalitate decît cea statornicită. În măsura în care concordă cu realitatea dată, gîndirea și comportamentul sînt expresia unei conștiințe false care corespunde unei false ordini a lucrurilor și contribuie la menținerea acesteia. Iar această conștiință falsă s-a întruchipat în aparatul tehnic predominant care, la rîndul lui, o reproduce.

Trăim și murim sub semnul raționalității și rentabilității. Știm că distrugerea este prețul progresului, așa cum ştim că moartea este prețul vieții, că renunțarea și truda sînt premisele recompensei și bucuriei, că afacerile trebuie să continue și că orice alternativă este utopică. Această ideologie ține de aparatul social existent; ea este un instrument al bunei lui funcționări și o parte a raționalității lui.

Totuși, aparatul anulează propriul său scop dacă admitem că scopul lui este acela de a făuri

o existență umană pe temelia unei naturi umanizate. Iar dacă nu acesta îi este scopul, raționalitatea sa este cu atît mai suspectă. Dar și mai logică, deoarece, de la început, negativul se află în pozitiv, inumanul în umanizare, înrobirea în eliberare. Dinamica aceasta este a realității nu a spiritului, dar a unei realități în care spiritul științific joacă un rol hotărîtor în unirea rațiunii teoretice cu rațiunea practică.

Societatea s-a reprodus într-un ansamblu tot mai tehnic de lucruri și relații care a inclus utilizarea tehnică a oamenilor — cu alte cuvinte, lupta pentru existență și exploatarea omului și a naturii au devenit tot mai științifice și mai raționale. Dubla semnificație a „raționalizării" este relevantă în acest context. Managementul științific și diviziunea științifică a muncii au mărit considerabil productivitatea întreprinderii economice, politice și culturale. Rezultatul a fost un nivel de trai superior. Totodată și pe aceeași bază, această întreprindere rațională a dat naștere unui model de gîndire și de comportament care justifica și absolvea chiar și cele mai distructive și mai opresive trăsături ale acțiunii. Raționalitatea tehnică-științifică și manipularea omului se îmbină în noi forme de control social. Ne putem oare mulțumi cu asertiunea că această consecință neștiințifică este rezultatul unei *aplicări* specific sociale a științei? Eu consider că direcția generală în care ea a ajuns să fie aplicată era inerentă științei pure chiar și atunci cînd nu se urmăreau scopuri practice și că acest aspect poate fi identificat acolo unde Rațiunea teoretică se transformă în practică socială. Încercînd să fac acest lucru, voi aminti pe scurt originea metodologică a noii raționalități, în contrast cu trăsăturile modelului pretehnologic discutat în capitolul precedent.

Cuantificarea naturii, care a dus la explicarea ei prin prisma structurilor matematice, a separat realitatea de orice scopuri imanente, și ca urmare a separat adevărul de bine, știința de etică. Indiferent cum ar defini știința acum obiectivitatea

naturii și corelațiile dintre părțile acesteia, ea nu poate concepe natura în mod științific prin prisma unor „cauze finale“. Și oricît de esențial ar fi rolul subiectului ca punct de observație, măsurare și calcul, acest subiect nu-și poate juca rolul științific ca agent etic, estetic sau politic. Tensiunea dintre Rațiune, pe de o parte, și nevoile și deziderateele populației subordonate (care a fost obiectul, dar rareori subiectul Rațiunii), pe de altă parte, a existat încă de la începuturile gîndirii filozofice și științifice. „Natura lucrurilor“, inclusiv a societății, a fost definită astfel încît să justifice, ca fiind perfect raționale, represiunea și chiar suprimarea. Cunoașterea adevărată și rațiunea cer dominarea simțurilor, — dacă nu chiar eliberarea de ele. Unirea Logosului cu Eros a dus încă la Platon la supremația Logosului; la Aristotel, legătura dintre zeu și universul pe care acesta îl însuflețește este „erotică“ numai într-un sens analogic. Mai tîrziu, șubreda verigă ontologică dintre Logos și Eros se rupe, iar raționalitatea științifică apare ca fiind în esență neutră. Spre ceea ce poate că tinde natura (inclusiv omul) este rațional sub raport științific numai prin prisma legilor generale ale mișcării — fizice, chimice, biologice.

În afara acestei raționalități, oamenii trăiesc într-o lume de valori, iar valorile extrase din realitatea obiectivă devin subiective. Singura posibilitate de a salvgarda vreo validitate abstractă și nevătămătoare a lor pare a fi o sancționare metafizică (legea divină și dreptul natural). O asemenea sancționare nu este însă verificabilă și, deci, nu este realmente obiectivă. Valorile pot avea o înaltă demnitate (morală și spirituală), dar ele nu sînt *reale* și ca urmare contează puțin în treburile reale ale vieții — cu atît mai puțin cu cît sînt așezate mai sus *deasupra* realității.

Aceeași de-realizare afectează toate ideile care, prin însăși natura lor, nu pot fi verificate printr-o metodă științifică. Oricît ar fi de recunoscute,

respectate, consfințite, ele au viciul că sînt neobiective. Dar tocmai lipsa lor de obiectivitate le preface în factori de coeziune socială. Ideile umanitare, religioase, morale sînt numai „idealuri"; ele nu prea tulbură modul de viață existent și nu sînt invalidate de faptul că sînt contrazise de un comportament pe care-l dictează cerințele cotidiene ale afacerilor și ale politicii.

Dacă Binele și Frumosul, Pacea și Dreptatea nu pot fi deduse nici din condițiile ontologice, nici din condițiile științifice-raționale, ele nu pot pretinde în mod logic o validitate și o realizare universale. În termenii rațiunii științifice, ele rămîn o chestiune de preferințe și nici o resuscitare a vreunei filozofii aristotelice sau tomiste nu poate salva situația, ea fiind *aprioric* respinsă de rațiunea științifică. Caracterul neștiințific al acestor idei slăbește în mod funest opoziția față de realitatea existentă; ideile devin simple *idealuri*, iar conținutul lor concret, critic se evaporă în atmosfera etică sau metafizică.

În mod paradoxal, lumea obiectivă, căreia nu i se mai lasă decît însușiri cuantificabile, ajunge tot mai dependentă în obiectivitatea ei de subiect. Acest proces îndelungat începe cu algebrizarea geometriei, care înlocuiește figurile geometrice „vizibile" prin operații pur mintale. El își află forma extremă în anumite concepții ale filozofiei contemporane a științei, după care întreaga materie a fizicii tinde să se dizolve în relații matematice sau logice. Însăși noțiunea unei substanțe obiective, contrapuse subiectului, pare să se dezintegreze. Oameni de știință și filozofi ai științei de orientări foarte diferite ajung la ipoteze similare privind eliminarea anumitor genuri de entități.

De pildă, fizica „nu măsoară însușirile obiective ale lumii exterioare și materiale — acestea nu sînt decît rezultatele obținute prin efectuarea unor astfel de operații"[1]. Obiectele se mențin

---

[1] Herbert Dingler, în *Nature*, vol. 168, 1951, p. 630.

numai ca „mijlocitoare comode", ca „postulate culturale" învechite[2]. Densitatea și opacitatea lucrurilor se volatilizează: lumea obiectivă își pierde caracterul ei „obiectabil", opoziția față de subiect. Lipsită de interpretarea ei în termenii metafizicii pitagoreice-platoniciene, Natura matematizată, realitatea științifică, apare ca o realitate rezultată din ideație.

Acestea sînt aserțiuni extreme și ele sînt respinse de interpretări mai conservatoare pentru care propozițiile fizicii contemporane continuă să se refere la „lucruri fizice"[3]. Lucrurile fizice ajung, însă, a fi „evenimente fizice", iar atunci propozițiile se referă (și se referă *numai*) la atribute și relații care caracterizează diferite genuri de lucruri și procese fizice[4]. Max Born scrie: „Teoria relativității... nu a abandonat niciodată încercările de a atribui proprietăți materiei"... Dar „adesea o cantitate măsurabilă este nu o proprietate a unui lucru, ci o proprietate a *relației* sale cu alte lucruri... Majoritatea măsurătorilor din fizică nu se ocupă direct de lucrurile care ne interesează, ci de un fel de proiecție, în cel mai larg înțeles al cuvîntului"[5]. Iar W. Heisenberg scrie: „Ceea ce stabilim în mod matematic nu constituie decît în mică măsură un «fapt obiectiv», iar în cea mai

---

[2] W.V.O. Quine, *From a logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 44. Quine vorbește despre „mitul obiectelor fizice" și spune că, „din punct de vedere epistemologic, între obiectele fizice și zeii (lui Homer) nu există decît o diferență de grad, iar nu de gen" *(Ibid.)*. Mitul obiectelor fizice este, însă, superior sub raport epistemologic „pentru că s-a dovedit a fi mai eficient decît celelalte mituri ca instrument de introducere a unei structuri maniabile în fluxul experienței". Aprecierea conceptului științific prin termeni ca „eficiență", „instrument" și „maniabil" dezvăluie elementele sale manipulativ-tehnologice.

[3] H. Reichenbach, în Philipp C. Frank (ed.), *The Validation of Scientific Theories*, Beacon Press, Boston, 1954, p. 85 și urm. (citat de Adolf Grünbaum).

[4] Adolf Grünbaum, *Op cit.*, p. 87 și urm.

[5] *Op. cit.*, p. 88 și urm. (sublinierea lui H. Marcuse).

mare parte constituie o trecere în revistă a posibilităților..."[6].

„Evenimentele", „relațiile", „proiecțiile", „posibilitățile" pot fi în mod semnificativ obiective numai pentru un subiect — nu numai în termenii observabilității și măsurabilității, ci și în termenii înseși structurii evenimentului sau a relației. Cu alte cuvinte, subiectul implicat aici este un subiect *constituant* — adică un subiect posibil pentru care anumite *date* trebuie să fie sau pot să fie concepute ca eveniment sau ca relație. Dacă este într-adevăr așa, ar rămîne valabilă afirmația lui Reichenbach că în fizică propozițiile pot fi formulate independent de un observator *actual* și că „perturbațiile introduse de mijloacele de observație" se datorează nu observatorului uman, ci instrumentului ca „lucru fizic"[7].

Putem presupune, desigur, că ecuațiile stabilite de fizica matematică exprimă (formulează) constelația reală a atomilor, adică structura obiectivă a materiei. Independent de orice subiect „exterior" care observă și măsoară, A poate să-l „includă" pe B, să-l „preceadă" pe B, „să rezulte în" B; B poate să fie „cuprins" în C, să fie „mai mare" decît C etc. — și tot ar fi adevărat că aceste relații implică localizarea, deosebirea și identitatea în diferență a lui A, B, C. Ele implică astfel capacitatea de *a fi* identice în diferență, de *a fi* legate de ... într-un mod specific, de *a fi* refractare la alte relații etc. Aceasta ar fi singura capacitate a materiei însăși, în care caz materia însăși ar fi în mod obiectiv de structura spiritului — interpretare care conține un element puternic idealist:

„Obiectele neînsuflețite, fără șovăire, fără nici o greșeală, pur și simplu în virtutea existenței lor, integrează ecuațiile, despre care nu știu nimic. Subiectiv, natura nu este parte a spiritului — ea nu gîndește în termeni matematici.

---

[6] *Über den Begriff „Abgeschlossene Theorie"*, în *Dialectica*, vol. II, nr. 1, 1948, p. 333.

[7] Philipp G. Frank, *Op. cit.*, p. 85.

Obiectiv, însă, natura este parte a spiritului — ea poate fi gîndită în termeni matematici"[8].

O interpretare mai puțin idealistă ne este propusă de Karl Popper[9], care susține că, în evoluția ei istorică, știința fizicii descoperă și definește diferite straturi ale uneia și aceleiași realități obiective. În cursul acestui proces, conceptele depășite din punct de vedere istoric sînt anulate, iar semnificația lor este integrată noțiunilor care urmează — interpretare care pare să implice progresul spre miezul real al realității, adică adevărul absolut. Altfel, realitatea n-ar fi decît un fruct fără sîmbure și însuși conceptul de adevăr științific ar fi primejduit.

Nu afirm că filozofia fizicii contemporane neagă sau măcar pune în discuție realitatea lumii exterioare, ci că, într-un fel sau altul, ea suspendă judecarea a ceea ce este realitatea însăși sau consideră că întrebarea este lipsită de sens sau că nu i se poate da vreun răspuns. Transformată în principiu metodologic, această suspendare are o dublă consecință: (a) întărește deplasarea accentului teoretic de la metafizicul „Ce este...?" (τί ἐστίν) la funcționalul „Cum...?" și (b) stabilește o certitudine practică (dar nicidecum absolută), care, în operațiile sale cu materia, este, cu bună intenție, eliberată de legătura cu orice substanță exterioară contextului operațional. Cu alte cuvinte, teoretic, transformarea omului și a naturii nu cunoaște alte limite obiective decît cele puse de factualitatea brută a materiei și de rezistența ei, încă neînvinsă, față de cunoaștere și control. În măsura în care această concepție devine aplicabilă și eficientă în realitate, aceasta din urmă este abordată ca un sistem (ipotetic) de instrumentalități; metafizicul „ființare-ca-atare"

---

[8] C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, p. 20.

[9] In *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. C.A. Mace, Macmillan, New York, 1957, p. 155 și urm. Vezi și: Mario Bunge, *Metascientific Queries*, Charles C. Thomas, Springfield, 1959, p. 108 și urm.

cedează locul „fiinţării-ca-instrument“. Mai mult, odată dovedită eficienţa ei, această concepţie se manifestă aprioric — ea predetermină experienţa, *proiectează* direcţia de transformare a naturii, organizează întregul.

Am văzut mai sus că filozofia contemporană a ştiinţei pare să combată un element idealist şi că, în formulările ei extreme, se apropie în mod periculos de un concept idealist de natură. Noul mod de gîndire, însă, pune idealismul iarăşi „pe picioare“. Iată cum a rezumat Hegel ontologia idealistă: dacă Raţiunea este numitorul comun al subiectului şi obiectului, ea este astfel ca sinteză a *contrariilor*. Cu această idee, ontologia a cuprins *tensiunea* dintre subiect şi obiect; ea era saturată cu concreteţe. Realitatea Raţiunii consta în exteriorizarea acestei tensiuni în natură, istorie şi filozofie. Astfel, chiar şi sistemul cel mai monist susţinea ideea unei substanţe care se desfăşoară în subiect şi obiect — ideea unei realităţi antagoniste. Spiritul ştiinţific a redus tot mai mult acest antagonism. Filozofia modernă a ştiinţei poate prea bine să pornească de la noţiunea celor două substanţe — *res cogitans* şi *res extensa*, dar cum materia întinsă devine comprehensibilă în ecuaţii matematice care, transpuse în tehnologie, „refac“ această materie, *res extensa* îşi pierde caracterul de substanţă independentă. „Vechea împărţire a lumii în, pe de o parte, procesele obiective în spaţiu şi în timp şi, pe de altă parte, spiritul în care sînt oglindite aceste procese — cu alte cuvinte diferenţa carteziană dintre *res cogitans* şi *res extensa* — nu mai este un punct de plecare adecvat pentru concepţia noastră despre ştiinţa modernă“[10].

---

[10] W. Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature*, Londra, Hutchinson, 1963, p. 29. În cartea sa *Physics and Philosophy*, Londra, Allen and Unwin, 1959, p. 83, Heisenberg scrie: „Pentru fizicianul atomist «lucrul în sine», dacă în general foloseşte această noţiune, se reduce, în cele din urmă, la o structură matematică; dar — contrar lui Kant — această structură este dedusă în mod indirect din experienţă“.

Împărțirea carteziană a lumii a fost pusă sub semnul întrebării pornindu-se de la înseși principiile ei. Husserl arată că, în ultimă analiză, *Ego*-ul cartezian nu era realmente o substanță independentă, ci mai degrabă „reziduul" sau limita *cuantificării;* se pare că ideea lui Galilei despre lume ca *res extensa* „universal și absolut pur" a dominat aprioric concepția carteziană[11]. În acest caz, dualismul cartezian ar fi înșelător, iar egoul-substanță gînditor al lui Descartes s-ar înrudi cu *res extensa*, anticipînd subiectul științific al observației cuantificabile și al măsurătorii. Dualismul lui Descartes implica deja negația sa; el mai degrabă netezea și nu bloca drumul spre instituirea universului științific unidimensional în care natura este „obiectiv consubstanțială spiritului", adică subiectului. Iar acest subiect este legat de lumea sa într-un mod cît se poate de special: „... natura este pusă sub semnul omului activ, al omului care înscrie tehnica în natură"[12].

Știința naturii se dezvoltă sub imperiul *aprioricului tehnologic* care proiectează natura ca instrumentalitate potențială, ca material al controlului și organizării. Iar cuprinderea naturii ca instrumentalitate (ipotetică) *precede* evoluția oricărei organizări tehnice particulare:

„Omul modern consideră totalitatea Ființei ca materie primă a producției și supune totalitatea lumii-obiect orizontului și ordinii producției *(Herstellen)*". „Folosirea mașinismului și fabricarea de mașini nu sînt tehnica însăși, ci numai un instrument adecvat pentru realizarea esenței tehnicii în materia ei primă obiectivă"[13].

---

[11] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Haga, Nijhoff, 1954, p. 81.

[12] Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, Presses Universitaires, Paris, 1951, p. 7, cu referire la K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană.*

[13] Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 266 și urm. Vezi și *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Gunther Neske, 1954, p. 22, 29.

Aprioricul tehnologic este și *aprioric* politic întrucît transformarea naturii o implică pe cea a omului și întrucît „creațiile omenești" provin dintr-un ansamblu social și se întorc în el. Se poate totuși spune că mașinismul universului tehnologic este „ca atare" indiferent față de scopurile politice — el poate revoluționa sau întîrzia o societate. Un calculator electronic poate sluji în egală măsură unei administrații capitaliste și unei administrații socialiste; un ciclotron poate fi o unealtă la fel de eficientă în război sau într-o activitate pașnică. Această neutralitate este contestată în aserțiunea controversată a lui Marx, după care „moara acționată cu mîna creează societatea cu stăpîni feudali; moara cu abur — societatea cu capitaliști industriali"[14]. Dar această afirmație este apoi precizată în teoria marxistă însăși: nu tehnica, ci modul social de producție constituie factorul istoric de bază. Oricum, cînd tehnica devine forma universală a producției materiale, ea circumscrie o întreagă cultură; ea proiectează o totalitate istorică, un „univers".

Sîntem oare îndreptățiți să afirmăm că evoluția metodei științifice pur și simplu „reflectă" transformarea realității naturale în realitate tehnică în procesul civilizației industriale? A formula astfel raportul dintre știință și societate înseamnă a admite două domenii separate și două evenimente separate, între care există o conexiune (1) știința și gîndirea științifică, cu conceptele lor interne și adevărul lor intern și (2), folosirea și aplicarea științei în realitatea socială. Cu alte cuvinte, oricît de strînsă ar fi conexiunea celor două evoluții, ele nu se implică și nu se definesc reciproc. Știința pură nu este știință aplicată; ea își menține identitatea și validitatea, independent de folosirea ei. Mai mult, această noțiune de *neutralitate* în esență a științei este extinsă și asupra tehnicii. Mașina este indiferentă față de

---

[14] K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 130.

utilizările sociale care i se dau, cu condiția ca aceste utilizări să rămînă în limitele posibilităților ei tehnice.

Ținînd seama de caracterul intern instrumentalist al metodei științifice, această interpretare apare ca fiind inadecvată. Între gîndirea științifică și aplicarea ei, între universul discursului științific și cel al discursului comportamentului cotidian pare să existe o legătură mai strînsă, o legătură în cadrul căreia ambele se supun aceleiași logici și raționalități a dominației.

Într-o evoluție paradoxală, eforturile științei de a stabili obiectivitatea rigidă a naturii au dus la o dematerializare crescîndă a naturii: „Ideea unei naturi infinite existînd ca atare, idee pe care trebuie să o abandonăm, constituie mitul științei moderne. Știința a început prin a spulbera mitul evului mediu. Iar acum știința se vede silită, pentru a fi consecventă cu sine, să-și dea seama că a înlocuit un mit cu altul“[15].

Procesul care a început cu înlăturarea substanțelor independente și a cauzelor finale ajunge la ideatizarea obiectivității. Este vorba, însă, de o ideatizare foarte specifică, în cadrul căreia obiectul se constituie singur într-o relație cvasi *practică* cu subiectul: „Și ce este materia? În fizica atomică este definită prin reacțiile ei posibile la experimentele făcute de om și prin legile matematice — adică intelectuale — de care ascultă. Noi *definim* materia ca un obiect posibil al manipulării de către om“[16].

În cazul acesta, știința a devenit în sine tehnologică: „Știința pragmatică are despre natură o concepție care se potrivește epocii tehnice“[17]. În măsura în care acest operaționalism devine pivotul activității științifice, raționalitatea ia forma unei construcții metodice; ea organizează și tratează materia ca pe o simplă substanță de

---

[15] C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, p. 71.
[16] Op. cit., p. 142 (subliniat de mine).
[17] Op. cit., p. 71.

control, ca pe o instrumentalitate potrivită tuturor scopurilor — o instrumentalitate *per se*, „în sine".

Atitudinea „corectă" față de instrumentalitate este abordarea *tehnică*, logos-ul corect este *tehnologia*, care proiectează *realitatea tehnologică* și îi răspunde acesteia[18]. În această realitate, materia este la fel de „neutră" ca știința; obiectivitatea nu are în ea un *telos* și nici nu este structurată spre un *telos*. Dar tocmai caracterul ei neutru leagă obiectivitatea de un Subiect istoric-specific și anume conștiința predominantă în societatea de către care și pentru care este stabilită această neutralitate. Ea se manifestă în înseși abstracțiile care alcătuiesc noua raționalitate — mai degrabă ca un factor intern decît extern. Operaționalismul pur și cel aplicat, rațiunea teoretică și cea practică, activitatea științifică și activitatea în domeniul afacerilor efectuează reducerea calităților secundare la calități primare, cuantificarea și abstractizarea unor „genuri particulare de entități".

Ce-i drept, raționalitatea științei pure este liberă de valori și nu stabilește nici un fel de scopuri practice, ea este „neutră" față de orice valori exterioare care i-ar putea fi impuse. Dar această neutralitate este o trăsătură *pozitivă*. Raționalitatea științifică promovează o organizare societală specifică tocmai prin faptul că ea proiectează simpla formă (sau simpla materie — aici, aceste noțiuni, altfel opuse, converg) care poate fi subordonată practic tuturor scopurilor. Formalizarea și funcționalizarea sînt, anterior oricărei aplicări, „forma

[18] Sper să nu fiu înţeles greşit în sensul că aş susţine că conceptele fizicii matematice sînt elaborate ca „scule" şi că au o intenţie tehnică, practică. Tehno-logică este mai curînd „*intuiția*" *apriorică* sau sesizarea *apriorică* a universului în care se mişcă ştiinţa, în care ea se constituie ca ştiinţă *pură*. Ştiinţa pură rămîne legată de *aprioricul* pe care îl abstractizează. Ar fi mai just să vorbim despre *orizontul* instrumentalist al fizicii matematice. Vezi Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité*, Paris, Presses Universitaires, 1958, p. 31.

pură" a unei practici sociale concrete. Pe cîtă vreme știința a eliberat natura de scopuri inerente și a despuiat materia de toate însușirile ei (cu excepția celor cuantificabile), societatea i-a eliberat pe oameni de ierarhia „naturală" a dependenței personale, legîndu-i unii de alții conform unor însușiri cuantificabile — și anume ca unități de forță de muncă abstractă, calculabile în unități de timp. „În virtutea raționalizării modurilor de muncă, eliminarea calităților este transferată din universul științei în cel al experienței cotidiene"[19].

Există oare între cele două procese de cuantificare, științifică și socială, vreun paralelism și vreun raport de cauzalitate? Sau este conectarea lor opera unei constatări sociologice *a posteriori?* Discuția precedentă presupune că noua raționalitate științifică este în sine, în însăși abstracția și puritatea ei, operațională întrucît s-a dezvoltat pe un fundal instrumentalist. Observația și experimentul, organizarea și coordonarea metodică a datelor, propozițiilor și concluziilor nu au loc niciodată într-un spațiu teoretic nestructurat, neutru. Proiectul cunoașterii implică operații asupra obiectelor dintr-un univers dat al discursului și acțiunii sau asupra abstracțiilor făcute pe baza acestor obiecte. Știința observă, calculează și teoretizează, de pe o poziție în acest univers. Stelele observate de Galilei erau aceleași și în antichitate, dar universul diferit al discursului și acțiunii — pe scurt, realitatea socială diferită — a deschis o nouă direcție și un nou orizont observației și a oferit posibilitățile de a ordona datele observate. Nu mă ocup aici de raportul istoric dintre raționalitatea științifică și cea socială la începuturile epocii moderne. Scopul meu este să demonstrez caracterul instrumentalist *intern* al acestei raționalități științifice, datorită căruia ea este *a priori* tehnologie, și *aprioricul*

---

[19] M. Horkheimer și Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 50.

unei tehnologii *specifice* — anume tehnologia ca formă de control social și dominație socială.

Gîndirea științifică modernă, în măsura în care este pură, nu proiectează anumite scopuri practice și nici anumite forme de dominație. Oricum, nu există dominație *per se*. Pe măsură ce se dezvoltă, teoria face abstracție de, sau respinge, un context teleologic faptic — cel al universului dat, concret al discursului și acțiunii. Tocmai înăuntrul acestui univers apare sau nu apare proiectul științific, teoria concepe sau nu concepe alternativele posibile, ipotezele ei subminează realitatea preexistentă sau îi extind limitele.

Principiile științei moderne au fost aprioric structurate astfel încît să poată servi ca instrumente conceptuale pentru un univers al unui control eficient care se autopromovează; operaționalismul teoretic a ajuns să corespundă operaționalismului practic. Metoda științifică care a dus la o dominare tot mai eficientă a naturii a ajuns astfel la producerea conceptelor pure și a instrumentalităților pentru dominarea tot mai eficientă a omului de către om *prin* dominarea naturii. Rațiunea teoretică, rămînînd pură și neutră, a intrat în serviciul rațiunii practice. Fuziunea s-a dovedit rodnică pentru ambele. Astăzi dominația se perpetuează și se extinde nu numai prin tehnologie, ci și *ca* tehnologie, iar aceasta din urmă asigură ampla legitimare a puterii politice care se extinde și care absoarbe toate sferele culturii.

În acest univers, tehnologia asigură, de asemenea, ampla raționalizare a lipsei de libertate a omului și demonstrează imposibilitatea „tehnică" de a fi autonomi și de a ne determina singuri existența. Căci lipsa de libertate nu apare nici ca irațională, nici ca fiind de natură politică, ci mai degrabă ca supunere față de aparatul tehnic care extinde confortul existenței și sporește productivitatea muncii. Astfel, raționalitatea mai degrabă apără în loc să anuleze legitimitatea dominației, iar orizontul instrumentalist al rațiunii

se deschide asupra unei societăți rațional-totalitare:

„Am putea numi filozofie autocratică a tehnicilor pe aceea care vede în ansamblul tehnic un loc în care mașinile se folosesc pentru a dobîndi putere. Mașina este numai un mijloc; scopul este cucerirea naturii, domesticirea forțelor naturale cu ajutorul unei prime înrobiri: mașina este un sclav care servește la producerea altor sclavi. O asemenea orientare dominatoare și sclavagistă se poate întîlni cu revendicarea libertății pentru om. Este, însă, greu să te eliberezi transferînd sclavia asupra altor ființe — oameni, animale sau mașini; a domni peste un popor de mașini care înrobesc lumea întreagă înseamnă tot a domni, iar orice domnie presupune acceptarea schemelor de înrobire"[20].

Dinamica necontenită a progresului tehnic s-a impregnat cu un conținut politic, iar Logosul tehnicii a fost transformat în Logosul aservirii continue. Forța eliberatoare a tehnologiei — instrumentalizarea lucrurilor — se preface într-o piedică a eliberării, devenind instrumentalizare a omului.

Această interpretare ar lega proiectul științific (metodă și teorie), *anterior* oricărei aplicări și folosiri, de un proiect social specific și ar vedea această legătură tocmai în forma internă a raționalității științifice, adică în caracterul funcțional al conceptelor ei. Cu alte cuvinte, universul științific (adică nu propozițiile specifice despre structura materiei, energie, corelația lor etc., ci proiectarea naturii ca materie cuantificabilă, ca ghid al abordării ipotetice a obiectivității și al expresiei logico-matematice a acesteia) ar fi orizontul unei practici sociale concrete, care ar fi păstrată în dezvoltarea proiectului științific.

Dar, chiar dacă am admite instrumentalismul intern al raționalității științifice, această presupunere tot nu ar stabili validitatea *socio*-logică

---

[20] Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 127.

a proiectului științific. Odată admis că formarea celor mai abstracte concepte științifice tot menține corelația dintre subiect și obiect într-un univers dat al discursului și acțiunii, legătura dintre rațiunea teoretică și cea practică poate fi înțeleasă în moduri foarte diferite.

O astfel de interpretare diferită ne-o oferă „epistemologia genetică" a lui Piaget. Formarea conceptelor științifice este interpretată de Piaget în termenii diferitelor abstracții pornind de la corelația generală dintre subiect și obiect. Abstracția nu purcede nici de la simplul obiect, astfel încît subiectul să funcționeze numai ca punct neutru de observare și măsurare, nici de la subiect ca vehicul al Rațiunii cognitive pure. Piaget face o deosebire între procesul cunoașterii în matematică și același proces în fizică. Primul este abstracție „în interiorul acțiunii ca atare": „Contrar celor ce se afirmă adesea, ființele matematice nu rezultă deci dintr-o abstractizare a obiectelor, ci dintr-o abstractizare înfăptuită înăuntrul acțiunilor ca atare. A aduna, a ordona, a muta din loc etc. sînt acțiuni mai generale decît a gîndi, a împinge etc. deoarece ele țin de coordonarea însăși a tuturor acțiunilor particulare și se inserează în fiecare dintre ele cu titlu de factor coordonator..."[21].

Propozițiile matematice exprimă astfel o „acomodare generală la obiect" — contrar adaptărilor particulare care sînt caracteristice propozițiilor adevărate din fizică. Logica și logica matematică sînt „o acțiune asupra obiectului oarecare, adică o acțiune adaptată în chip general"[22]; iar această „acțiune" are o validitate generală întrucît „această abstractizare sau diferențiere pătrunde pînă în sînul coordonărilor ereditare, întrucît mecanismele coordonatoare ale acțiunii țin

---

[21] *Introduction à l'epistemologie génétique*, tome III, Presses universitaires, Paris, 1950, p. 287.
[22] Op. cit. p. 288.

întotdeauna, la origine, de coordonări reflexe și instinctive“[23].

În fizică, abstractizarea purcede de la obiect, dar se datorează unor acțiuni specifice ale subiectului; astfel, abstracția ia în mod necesar o formă logico-matematică, deoarece „acțiunile particulare nu duc la cunoaștere decît dacă sînt coordonate între ele și dacă această coordonare este, prin însăși natura ei, logico-matematică“[24].

Abstractizarea în fizică trimite, în mod necesar, înapoi la abstractizarea logico-matematică, iar aceasta este, în calitate de coordonare pură, forma generală a acțiunii, „acțiunea ca atare“. Iar această coordonare constituie obiectivitatea pentru că păstrează structurile ereditare „reflexe și instinctive“.

Piaget recunoaște caracterul practic intern al rațiunii teoretice, dar îl deduce dintr-o structură generală a acțiunii, care este, în ultimă instanță, o structură biologică, ereditară. Metoda științifică ar avea, în cele din urmă, o bază biologică, care este supraistorică (sau, mai curînd, infraistorică). Dealtfel, admițînd că orice cunoaștere științifică presupune coordonarea unor acțiuni particulare, nu văd de ce o astfel de coordonare ar fi „prin însăși natura ei“ logico-matematică — doar dacă „acțiunile particulare“ ar fi operațiunile științifice ale fizicii moderne, în care caz interpretarea ar fi circulară.

În contrast cu analiza mai degrabă psihologică și biologică a lui Piaget, Husserl a propus o epistemologie genetică concentrată pe structura social-istorică a rațiunii științifice. Mă voi referi la lucrarea lui Husserl[25] numai în măsura în care ea subliniază cît de mult este știința modernă „metodologia“ unei realități istorice *prc-date*, în al cărei univers se mișcă.

---

[23] *Op. cit.* p. 289.
[24] *Op. cit.*, p. 291.
[25] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.*

Husserl porneşte de la faptul că matematizarea naturii a dus la o cunoaştere practică validă: la construirea unei realităţi „ideatice" care putea fi „corelată" efectiv cu realitatea *empirică* (p. 19; 42). Opera ştiinţifică, însă, se referea la o practică *pre*-ştiinţifică, care constituia baza originară *(„Sinnesfundament")* a ştiinţei lui Galilei. Această bază pre-ştiinţifică a ştiinţei în universul practicii *(Lebenswelt)* care a determinat structura teoretică nu a fost luată în considerare de Galilei; mai mult chiar, ea a fost ascunsă *(verdeckt)* de evoluţia ulterioară a ştiinţei. Astfel s-a născut iluzia că matematizarea naturii a creat un „adevăr absolut autonom" *(eigenständige)*, (p. 49 şi urm.) pe cîtă vreme ea a rămas de fapt o metodă şi o tehnică specifice pentru *Lebenswelt. Vălul* ideatic *(Ideenkleid)* al ştiinţei matematice este aşadar un văl de *simboluri* care reprezintă şi totodată maschează *(vertritt* şi *verkleidet)* „universul practicii" (p. 52).

În ce constă intenţia, conţinutul originar, preştiinţific menţinut în structura conceptuală a ştiinţei? *Măsurarea* în practică descoperă posibilitatea de a folosi anumite forme, configuraţii şi relaţii fundamentale care sînt universal „disponibile — ca identic aceleaşi — pentru determinarea şi calcularea exactă a obiectelor şi relaţiilor empirice" (p. 25). În ciuda abstractizării şi a generalizării, metoda ştiinţifică menţine (şi maschează) structura ei tehnică pre-ştiinţifică; dezvoltarea primei reprezintă (şi maschează) dezvoltarea celei de-a doua. Astfel, geometria clasică „idealizează" practica observării şi măsurării pămîntului *(Feldmesskunst)*. Geometria este teoria obiectualizării practice.

Algebra şi logica matematică construiesc, desigur, o realitate ideatică absolută, eliberată de îndoielile şi particularităţile incalculabile ale universului practicii şi ale subiecţilor care trăiesc în el. Oricum, această construcţie ideatică *este* teoria şi tehnica ideatizării noului univers al practicii: „În practica matematică obţinem ceea

ce ne refuză practica empirică, adică *exactitatea*. Căci este posibil ca formele ideale să fie determinate în termeni *de identitate absolută*... Astfel ele devin universal disponibile şi accesibile" (p. 24). Coordonarea *(Zuordnung)* lumii ideatice cu cea empirică ne îngăduie „să proiectăm regularităţile anticipate ale universului practicii": „Odată ce se posedă formulele, se posedă şi *previziunea* dorită în practică" — previziunea a ceea ce este de aşteptat în experienţa vieţii concrete (p. 43).

Husserl scoate în relief conotaţiile tehnice, preştiinţifice ale exactităţii şi interschimbabilităţii matematice. Aceste noţiuni centrale ale ştiinţei moderne apar nu ca simple subproduse ale ştiinţei pure, ci ca elemente ţinînd de structura ei conceptuală internă. Abstracţia ştiinţifică de la concreteţe, cuantificarea însuşirilor, care oferă totodată exactitate şi validitatea universală, implică o experienţă concretă specifică a universului practicii — un mod specific de „a vedea" lumea. Iar această „viziune", în ciuda caracterului ei „pur", dezinteresat, înseamnă a vedea într-un context teleologic, practic. Ea înseamnă a anticipa *(Voraussehen)* şi a proiecta *(Vorhaben)*. Ştiinţa galileică este ştiinţa anticipării şi proiectării metodice, sistematice. Dar — şi aceasta este hotărîtor — a unei anticipări şi a unei proiectări specifice, în sensul că ele experimentează, sesizează şi modelează lumea în termenii unor relaţii calculabile şi previzibile între unităţi identificabile cu exactitate. În acest proiect, cuantificabilitatea universală este o condiţie prealabilă a *dominării* naturii. Însuşirile individuale, necuantificabile împiedică organizarea oamenilor şi lucrurilor în concordanţă cu energia măsurabilă care urmează a fi extrasă din ei. Este vorba, însă, de un proiect specific, social-istoric, iar conştiinţa care întreprinde acest proiect este subiectul ascuns al ştiinţei galileice; aceasta din urmă este tehnica, arta anticipării, extinsă în infinitate (p. 51).

Tocmai pentru că, în formarea conceptelor ei, știința galileică este tehnica unui univers specific al practicii, ea nu transcende și nu poate transcende această *Lebenswelt*. În esența ei, ea rămîne în limitele experienței fundamentale și ale universului teleologic instituit de această realitate. Conform formulării lui Husserl, în știința galileică „universul concret al cauzalității devine matematică aplicată" (p. 112) — dar universul percepției și al experienței, „în care trăim întreaga noastră viață practică, rămîne așa cum este, ***neschimbat*** în structura lui esențială, în propria lui cauzalitate concretă" (p. 51, sublinierile îmi aparțin. — *H.M.*).

Este o declarație sfidătoare, minimalizată cu ușurință, dar eu îmi voi îngădui o posibilă suprainterpretare. Enunțul lui Husserl nu se referă numai la faptul că, în ciuda geometriei neeuclidiene, noi continuăm să percepem și să acționăm într-un spațiu tridimensional, sau că, în pofida conceptului „statistic" de cauzalitate, continuăm să acționăm, în sensul comun, în conformitate cu „vechile" legi ale cauzalității. De asemenea, el nu contrazice modificările ce se produc continuu în universul practicii cotidiene ca rezultat al „matematicii aplicate". Enunțul lui Husserl pune în discuție ceva mult mai grav: anume limita inerentă a științei și metodei științifice stabilite, în virtutea cărora acestea extind, raționalizează și asigură universul predominant al practicii, fără a-i modifica structura existențială — adică *fără a avea în vedere un mod calitativ nou de „a vedea"* și relații calitativ noi între oameni și între om și natură.

Cît privește formele de viață instituționalizate, știința (atît cea pură cît și cea aplicată) ar avea astfel o funcție stabilizatoare, statică, conservatoare. Chiar și cele mai revoluționare cuceriri ale ei nu ar fi decît construire și distrugere conform unei experiențe și organizări specifice a realității. Continua autocorectare a științei însăși — revoluționarea ipotezelor ei care este

un element constitutiv al metodei sale — promovează și extinde același univers istoric, aceeași experiență de bază. Ea rămîne credincioasă aceluiași aprioric formal, care tinde către un conținut cît se poate de material și de practic. Departe de a subestima schimbarea fundamentală survenită odată cu instaurarea științei galileice, interpretarea lui Husserl subliniază ruptura radicală cu tradiția pregalileică; orizontul de gîndire instrumentalist a constituit, într-adevăr, un orizont nou. El a făurit un univers nou al rațiunii teoretice și practice, dar a rămas legat de un univers istoric specific care are limitele sale evidente — în teorie ca și în practică, în metodele sale pure ca și în cele aplicate.

Discuția anterioară pare să se refere nu numai la limitele și prejudecățile lăuntrice ale metodei științifice, ci și la subiectivitatea ei istorică. Mai mult, ea pare să implice necesitatea creării unei „fizici calitative", reînvierea filozofiilor teleologice etc. Eu admit că această bănuială este întemeiată, dar, în stadiul în care ne aflăm, pot numai să asigur că nu intenționez să dezvolt idei obscurantiste[26].

Indiferent cum definește cineva adevărul și obiectivitatea, ele rămîn legate de agenții umani ai teoriei și practicii și de capacitatea acestora de a înțelege și schimba lumea lor. Această capacitate, la rîndul ei, depinde de gradul în care materia (oricare ar fi ea) este recunoscută și înțeleasă drept ceea ce *este* ea în toate formele particulare. În această privință, știința contemporană are o validitate obiectivă infinit mai mare decît înaintașele ei. Am putea chiar adăuga că, în prezent, metoda științifică este singura metodă îndreptățită să revendice o asemenea validitate; interacțiunea ipotezelor cu faptele observabile validează ipotezele și demonstrează faptele. Ceea ce aș vrea să arăt este faptul că știința, *în virtutea propriei sale metode* și a pro-

[26] Vezi volumul de față, p. 397–429.

priilor sale concepte, a proiectat și a promovat un univers în care dominația asupra naturii a rămas legată de dominația asupra omului — legătură care tinde să devină fatală acestui univers ca întreg. Înțeleasă și stăpînită de știință, natura reapare în aparatul tehnic de producție și distrugere care întreține și îmbunătățește viața indivizilor, subordonîndu-i totodată stăpînilor aparatului. Astfel, ierarhia rațională se contopește cu cea socială. În cazul acesta, schimbarea direcției progresului, care ar putea rupe această legătură fatală, ar afecta, de asemenea, însăși structura științei, proiectul științific. Fără a-și pierde caracterul rațional, ipotezele științei s-ar dezvolta într-un context experimental esențialmente diferit (contextul unei lumi pacificate); ca urmare știința ar ajunge la concepte esențialmente diferite ale naturii și ar stabili fapte esențialmente diferite. Societatea rațională subminează ideea de Rațiune.

Am arătat că elementele acestei subminări — conceptele altei raționalități — au fost prezente în istoria gîndirii de la începuturile acesteia. Vechea idee a unui stat în care Ființa atinge desăvîrșirea, în care tensiunea dintre „este" și „trebuie" este înlăturată în ciclul unei veșnice reîntoarceri, constituie o parte integrantă a metafizicii dominației. Totodată, însă, ea ține și de metafizica eliberării — de reconcilierea Logosului cu Eros. Această idee are în vedere oprirea productivității represive a Rațiunii, sfîrșitul dominației prin satisfacții.

Cele două raționalități opuse nu pot fi pur și simplu corelate cu gîndirea clasică și, respectiv, cu gîndirea modernă, așa cum pretinde John Dewey: „de la bucuria contemplativă la manipulare activă și control activ", și „de la cunoaștere ca plăcere estetică procurată de proprietățile naturii, la cunoaștere ca mijloc de control material"[27]. Gîndirea clasică era suficient sub-

---

[27] John Dewey, *The Quest of Certainty*, New York, Minton, Balch and Co., 1929, pp. 95, 100.

ordonată logicii controlului material, iar în gîndirea modernă există suficiente elemente de acuzare și refuz pentru a invalida formula lui Dewey. Ca comportament și gîndire conceptuală, rațiunea înseamnă, în mod necesar, stăpînire și dominație. Logos-ul este lege, regulă, ordine, în virtutea cunoașterii. Subsumînd cazurile particulare unui universal, subordonîndu-le universalului lor, gîndirea ajunge la stăpînirea cazurilor particulare. Ea devine aptă nu numai să le înțeleagă, ci și să acționeze asupra lor și să le controleze. Deși orice gîndire este guvernată de logică, desfășurarea acestei logici este deosebită în diferitele moduri de gîndire. Logica formală clasică și logica simbolică modernă, logica transcendentală și cea dialectică guvernează fiecare un alt univers al discursului și experienței. Ele s-au dezvoltat toate în sînul unui continuu istoric al dominației, căruia îi plătesc tribut. Iar acest continuu conferă modurilor gîndirii pozitive caracterul lor conformist și ideologic, iar modurilor gîndirii negative caracterul lor speculativ și utopic.

În rezumat, putem încerca acum să identificăm mai clar subiectul ascuns al raționalității științifice, precum și scopurile ascunse în forma ei pură. Conceptul științific al unei naturi universal controlabile a proiectat natura ca infinită materie-în-funcție, ca simplu material pentru teorie și practică. Lumea-obiect s-a integrat, sub această formă, construcției unui univers tehnologic — un univers de instrumentalități mintale și fizice, de mijloace în sine. Astfel, acesta este un sistem cu adevărat „ipotetic“, depinzînd de un subiect care validează și verifică.

Procesul de validare și procesul de verificare pot fi pur teoretice, dar ele nu au loc niciodată în vid și nu se încheie niciodată într-o minte individuală. Sistemul ipotetic de forme și funcții devine dependent de un alt sistem — un univers de scopuri prestabilit, în care și *pentru* care se dezvoltă. Ceea ce apăruse ca fiind exterior, străin

proiectului teoretic, se dovedește a fi o parte a însăși structurii lui (metodă și concepte); obiectivitatea pură se dezvăluie ca *obicct pentru o subiectivitate* care furnizează Telos-ul, scopurile. În construirea realității tehnologice nu există o ordine științifică pur rațională; procesul raționalității tehnologice este un proces politic.

Omul și natura devin obiecte interschimbabile ale organizării numai în mediul tehnologiei. Eficiența universală și rentabilitatea universală a aparatului căruia omul și natura îi sînt subordonați maschează interesele particulare care organizează aparatul. Cu alte cuvinte, tehnologia a devenit marele vehicul al *reificării* — al reificării sub forma ei cea mai dezvoltată și mai eficientă. Poziția socială a individului și raporturile lui cu ceilalți nu numai că apar ca fiind determinate de însușiri și legi obiective, ci totodată aceste însușiri și legi par să-și piardă caracterul lor misterios și necontrolabil; ele apar ca manifestări calculabile ale raționalității (științifice). Lumea tinde să devină materialul pentru o administrare totală care îi absoarbe pînă și pe administratori. Plasa dominației a devenit plasa rațiunii însăși, iar societatea este în mod fatal prinsă în ea. Iar modurile de gîndire transcendente par că transcend Rațiunea însăși.

În aceste condiții, gîndirea științifică (științifică în cea mai largă accepțiune a termenului, ca opusă gîndirii confuze, metafizice, emoționale, ilogice) ia, în afara științelor fizice, pe de o parte forma unui formalism (simbolism) pur și închis în sine, iar pe de altă parte forma unui empirism total. (Această opoziție nu este conflictuală. Vezi aplicarea, cît se poate de empirică, a matematicii și a logicii simbolice în industria electronică.) În raportul cu universul existent al discursului și comportamentului, noncontradicția și nontranscendența constituie numitorul comun. Empirismul total își dezvăluie funcția ideologică în filozofia contemporană.

CATASTROFA ELIBERĂRII

Gîndirea pozitivă și filozofia sa neopozitivistă se opun conținutului istoric al raționalității. Acesta nu este niciodată un factor sau înțeles exterior, care poate fi sau nu inclus în analiză; el este un factor constitutiv al gîndirii conceptuale și determină validitatea conceptelor ei. În măsura în care societatea actuală este irațională, analiza efectuată în termeni de raționalitate istorică introduce în concept elementul negativ: critica, contradicția, transcendența.

Elementul acesta nu poate fi asimilat pozitivului. El transformă cu totul intenția și validitatea conceptului. Astfel, în analiza unei economii (capitaliste sau nu) care operează ca putere „independentă" aflată deasupra indivizilor, trăsăturile negative (supraproducție, șomaj, lipsă de securitate, risipă, represiune) nu sînt cuprinse atîta vreme cît apar ca subproduse mai mult sau mai puțin inevitabile, ca „reversul" creșterii și al progresului.

O administrație totalitară poate, ce-i drept, să promoveze exploatarea eficientă a resurselor; „establishment"-ul nuclear-militar poate asigura, datorită unei enorme puteri de cumpărare, milioane de locuri de muncă; poate că truda și plăgile sînt fenomene secundare ale dobîndirii bogăției și răspunderii; poate că greșelile fatale și crimele comise de conducători sînt ceva în firea lucrurilor. Există înclinația

de a admite demența economică și politică — și ea este acceptată. Acest mod de a cunoaște „reversul medaliei“ contribuie însă mult la cimentarea stării de lucruri existente, la unificarea contrariilor, care se opune transformării calitative pentru că ține de o existență cu totul deznădăjduită sau total condiționată, încetățenită într-o lume în care pînă și iraționalul este Rațiune.

Toleranța gîndirii pozitive este o toleranță impusă, impusă nu de vreo agenție teroristă, ci de puterea și eficiența copleșitoare, anonimă a societății tehnologice. Ca atare, ea impregnează conștiința generală — și pe cea a criticului. Absorbirea negativului de către pozitiv este validată în experiența cotidiană, care estompează deosebirea dintre aparența rațională și realitatea irațională. Iată cîteva exemple banale ale acestei armonizări:

1. Conduc un automobil nou. Mă bucur de frumusețea, strălucirea, puterea și confortul mașinii — dar, deodată, îmi dau seama că, într-un timp relativ scurt, ea se va deteriora și va avea nevoie de reparații; că frumusețea și caroseria ei sînt ieftine, puterea inutilă, dimensiunile stupide și că nu voi găsi loc de parcare. Încep să mă gîndesc la automobilul *meu* ca la produsul uneia din cele trei mari firme de automobile. Ea determină aspectul mașinii mele și îi hotărăște frumusețea cît și prețul accesibil, puterea cît și fragilitatea, modul de funcționare cît și demodarea. Într-un fel, mă simt înșelat. Mă gîndesc că automobilul meu nu este ceea ce ar putea fi, că s-ar putea construi mașini mai bune la un preț mai scăzut. Dar și alții trebuie să trăiască. Salariile și impozitele sînt prea mari; se impune o schimbare; ne merge mult mai bine decît înainte. Tensiunea dintre aparență și realitate piere, ambele contopindu-se într-un sentiment destul de plăcut.

2. Fac o plimbare la țară. Totul este așa cum trebuie să fie: natura este mai frumoasă ca ori-

cînd. Păsări, soare, iarbă verde, priveliştea munţilor printre frunzele pomilor, singurătate, nici un radio, nici un miros de benzină. Deodată, cărarea coteşte, dînd în autostradă. Iată-mă iarăşi printre panouri publicitare, staţii-service, moteluri şi hanuri. Am fost într-un parc naţional, iar acum ştiu că aceea nu era realitatea. Era o „rezervaţie", adică ceva apărat şi menţinut ca o specie pe cale de dispariţie. Fără intervenţia guvernului, realmente, vînzătorii de cîrnaţi şi motelurile ar fi invadat demult acel colţ de natură. Sînt recunoscător guvernului; ne merge mult mai bine decît înainte.

3. Metroul, seara, la orele de vîrf. Nu văd decît feţe şi trupuri obosite, ură, supărare. Am impresia că, în orice clipă, cineva ar putea să scoată un cuţit — aşa, fără motiv. Toţi citesc sau, mai bine zis, sînt cufundaţi într-un ziar, o revistă, o carte de buzunar. Şi totuşi, după cîteva ore, aceiaşi oameni, dezodorizaţi, spălaţi, îmbrăcaţi în haine de seară sau de casă, pot fi fericiţi şi tandri, pot zîmbi realmente şi pot uita (sau să-şi amintească). Dar cei mai mulţi se vor afla acasă într-o companie pe care o consideră insuportabilă sau într-o teribilă singurătate.

Aceste exemple pot ilustra mariajul fericit al pozitivului cu negativul — ambiguitatea *obiectivă* care aderă la datele experienţei. Ambiguitatea aceasta este obiectivă pentru că variaţia din senzaţiile şi reflecţiile mele corespunde modului în care faptele experienţei sînt corelate în realitate. Înţelegerea acestei corelaţii distruge însă conştiinţa armonizatoare şi falsul ei realism. Gîndirea critică se străduieşte să definească caracterul iraţional (din ce în ce mai evident) al raţionalităţii statornicite şi tendinţele care determină această raţionalitate să genereze propria ei transformare. „Propria ei transformare", deoarece, ca totalitate istorică, ea a dezvoltat forţe şi capacităţi care devin ele înseşi proiecte ce depăşesc hotarele totalităţii statornicite. Ele sînt posibilităţi ale raţionalităţii tehnologice

crescînde și ca atare ele implică întreaga societate. Transformarea tehnologică este totodată transformare politică, dar schimbarea politică va deveni schimbare socială calitativă numai în măsura în care va modifica direcția progresului tehnic, adică dezvoltînd o tehnologie nouă. Căci tehnologia statornicită a devenit o unealtă a politicii distructive.

O astfel de schimbare calitativă ar fi tranziția spre o treaptă mai înaltă de civilizație dacă tehnica ar fi proiectată și folosită în scopul pacificării luptei pentru existență. Pentru a indica implicațiile perturbante ale acestei aserțiuni, afirm că o astfel de orientare nouă a progresului tehnic ar însemna prăbușirea orientării statornicite, nu simpla evoluție cantitativă a raționalității (științifice și tehnologice) dominante, ci mai degrabă transformarea ei catastrofică, apariția unei noi idei de Rațiune, teoretică și practică.

Noua idee de Rațiune este exprimată în propoziția lui Whitehead: „Funcția Rațiunii este de a promova arta de a trăi“[1]. În vederea acestui scop, Rațiunea este „conducătoarea atacului împotriva mediului înconjurător“, atac dictat de „tripla necesitate imperioasă: 1. de a trăi; 2. de a trăi bine; 3. de a trăi mai bine“[2].

Propozițiile lui Whitehead par să descrie atît dezvoltarea actuală a rațiunii cît și eșecul ei. Mai bine zis: ele par să sugereze că rațiunea așteaptă încă să fie descoperită, recunoscută și realizată, căci pînă acum funcția istorică a Rațiunii a fost și de a reprima, ba chiar de a nimici necesitatea imperioasă de a trăi, de a trăi bine, de a trăi mai bine — sau de a-i amîna satisfacerea și de a-i fixa acesteia un preț exorbitant.

---

[1] A.N. Whitehead, *The Function of Reason*, Boston, Beacon Press, 1959, p. 5.

[2] *Ibid*, p. 8.

În definiția dată de Whitehead funcției Rațiunii, termenul „artă“ conotează elementul negării determinate. Aplicată societății, Rațiunea a fost pînă acum opusă artei, pe cîtă vreme acesteia îi era conferit privilegiul de a fi mai degrabă irațională — nesupusă Rațiunii științifice, tehnologice și operaționale. Raționalitatea dominației a separat Rațiunea științei de Rațiunea artei sau a falsificat Rațiunea artei integrînd arta în universul dominației. A fost o separare pentru că, de la început, știința cuprindea Rațiunea estetică, jocul liber și chiar nebunia imaginației, fantezia transformării; știința s-a complăcut în raționalizarea posibilităților. Acest joc liber rămînea totuși îndatorat lipsei dominante de libertate care îl generase și de la care s-a abstras; posibilitățile cu care știința se juca erau de asemenea cele ale eliberării, — ale unui adevăr superior.

Aceasta este legătura originară (în universul dominației și al lipsei) dintre știință, artă și filozofie. Este conștiința discrepanței dintre real și posibil, dintre adevărul aparent și cel autentic, cît și efortul de a înțelege și a birui această discrepanță. Una dintre formele cele mai timpurii în care și-a găsit expresie această discrepanță a fost deosebirea ce s-a făcut între zei și oameni, finitudine și infinit, schimbare și permanență. Ceva din această corelație mitologică dintre real și posibil a supraviețuit în gîndirea științifică și a continuat să fie orientat spre o realitate mai rațională și mai adevărată. Matematica era considerată adevărată și „bună“ în același sens ca Ideile metafizice ale lui Platon. Cum se face atunci că, evoluînd, matematica a devenit *știință*, în timp ce Ideile au rămas metafizică?

Răspunsul cel mai evident este că, într-o mare măsură, abstracțiile *științifice* și-au dovedit adevărul participînd la cucerirea și transformarea reală a naturii, în timp ce abstracțiile *filozofice* nu au făcut-o și nici nu puteau s-o facă. Căci

cucerirea și transformarea naturii s-au înfăptuit în cadrul unei legi și al unei ordini de viață pe care filozofia le transcendea, supunîndu-le „vieții bune“ bazate pe altă lege și altă ordine. Iar această ordine diferită, care presupunea un înalt grad de eliberare de trudă, ignoranță și sărăcie, a fost *nereală* atît la originea gîndirii filozofice cît și de-a lungul întregii ei evoluții, pe cîtă vreme gîndirea științifică se putea aplica unei *realități* tot mai pregnante și mai universale. Conceptele filozofice ultime au rămas într-adevăr metafizice; ele nu au fost și nici nu puteau să fie verificate în termenii universului statornicit al limbajului și acțiunii.

Dacă așa stau lucrurile, atunci cazul metafizicii și, mai ales, cel al semnificației și adevărului propozițiilor metafizice devine un caz istoric. Cu alte cuvinte, valoarea cognitivă și adevărul acestor propoziții sînt determinate mai curînd de condiții istorice decît de condiții pur epistemologice. Ca toate propozițiile care pretind că sînt adevărate, ele trebuie să fie verificabile; ele trebuie să rămînă în cadrul universului experiențelor posibile. Universul acesta nu este niciodată coextensiv cu cel statornicit; el se întinde pînă la hotarele unei lumi pe care o putem făuri transformînd universul statornicit cu mijloacele pe care acesta ni le-a oferit sau ni le-a refuzat. În înțelesul acesta, aria verificabilității crește de-a lungul istoriei. Astfel, speculațiile despre Viața Bună, Societatea Bună și Pacea Veșnică dobîndesc un conținut din ce în ce mai realist; din motive tehnologice, metafizicul tinde să devină fizic.

Mai mult, dacă adevărul propozițiilor metafizice este determinat de conținutul lor istoric (adică de măsura în care ele definesc posibilități istorice), relația dintre metafizică și știință este strict istorică. Cel puțin cît privește propria noastră cultură, mai este admisă și azi acea parte a Legii celor Trei Stadii enunțată de Saint-Simon, conform căreia stadiul științific al ci-

vilizației este *precedat* de cel metafizic. Dar este oare definitivă această ordine de succesiune? Sau transformarea științifică a lumii conține propria ei transcendență metafizică?

În stadiul avansat al civilizației industriale, raționalitatea științifică, transpusă în putere politică, apare ca factorul hotărîtor în dezvoltarea alternativelor istorice. Se naște atunci întrebarea: tinde oare această putere spre propria-i negare — cu alte cuvinte, spre promovarea „artei de a trăi"? În societățile statornicite, aplicarea continuă a raționalității științifice ar ajunge la un punct final odată cu mecanizarea tuturor muncilor socialmente necesare dar represive sub unghiul individual („socialmente necesare" include aici toate operațiile ce pot fi realizate mai eficient de mașini, chiar dacă aceste operații produc mai degrabă articole de lux și risipă decît bunuri necesare). Acest stadiu ar fi, însă, totodată sfîrșitul și limita raționalității științifice în structura și orientarea ei statornicite. Orice progres dincolo de această limită ar însemna *ruptura*, trecerea cantității în calitate. S-ar ivi posibilitatea unei realități umane esențialmente noi — și anume, existența într-un timp liber, nevoile vitale fiind satisfăcute. Astfel, proiectul științific însuși ar fi liber pentru scopuri transutilitare, liber pentru „arta de a trăi" dincolo de necesitățile și de risipa dominației. Altfel spus, desăvîrșirea realității tehnologice ar fi nu numai condiția prealabilă, ci și baza rațională a *transcenderii* realității tehnologice.

Aceasta ar însemna răsturnarea relației tradiționale dintre știință și metafizică. Ideile care definesc realitatea în alți termeni decît cei ai științelor exacte sau ai științelor comportamentului și-ar pierde caracterul metafizic sau emoțional ca urmare a transformării științifice a lumii; conceptele științifice ar fi în măsură să proiecteze și să definească realitățile posibile ale unei existențe libere și pacificate. Elabora-

rea acestor concepte ar însemna mai mult decît evoluția științelor dominante. Ea ar implica raționalitatea științifică în întregul ei, supus pînă atunci unei existențe lipsite de libertate, și ar însemna o nouă idee de știință, de Rațiune.

Dacă desăvîrșirea proiectului tehnologic implică o ruptură cu raționalitatea tehnologică dominantă, această ruptură este, la rîndul ei, condiționată de menținerea bazei tehnice însăși. Căci tocmai această bază a făcut posibile satisfacerea nevoilor și reducerea muncilor grele; ea rămîne adevărata bază a tuturor formelor de libertate umană. Schimbarea calitativă rezidă mai curînd în reconstruirea acestei baze, adică în dezvoltarea ei în scopuri diferite.

Am subliniat faptul că aceasta nu înseamnă reînvierea unor „valori" (spirituale sau de altă natură) menite să suplimenteze transformarea științifică și tehnologică a omului și a naturii. Dimpotrivă, realizările istorice ale științei și tehnologiei au făcut posibilă *transpunerea valorilor în sarcini tehnice*, adică materializarea valorilor. Problema constă așadar în a redefini valorile în *termeni tehnici*, ca elemente ale procesului tehnologic. Atunci scopurile noi, ca scopuri tehnice, ar interveni nu numai în folosirea mașinăriei, ci și în proiectarea și construirea acesteia. Mai mult, scopurile noi s-ar putea afirma pînă și în elaborarea ipotezelor științifice, în teoria pur științifică. Pornind de la cuantificarea calităților secundare, știința ar trece la cuantificarea valorilor.

De pildă, ceea ce se poate calcula este minimul de muncă cu care — și gradul în care — pot fi satisfăcute nevoile vitale ale tuturor membrilor unei societăți, cu condiția ca resursele disponibile să fie folosite în acest scop fără a fi îngrădite de alte interese, și fără a împiedica acumularea capitalului necesar dezvoltării acelei societăți. Cu alte cuvinte, se poate cuantifica gradul de libertate posibilă față de nevoi. Tot astfel, putem calcula posibilitățile de a-i ajuta,

în aceleași condiții, pe bolnavi, infirmi și bătrîni — adică este cuantificabilă reducerea posibilă a anxietății, eliberarea posibilă de spaimă.

Obstacolele din calea materializării acestui proiect sînt obstacole politice definibile. Civilizația industrială a ajuns la punctul în care, ținînd seama de năzuințele omului de a duce o existență cu adevărat umană, știința nu poate face abstracție de cauzele finale fără a fi desuetă în virtutea conceptelor înseși ale științei. Știința însăși a îngăduit de a face din cauzele finale propriul ei domeniu. Societatea, „prin înălțarea și lărgirea domeniului tehnic, trebuie să reașeze la locul lor, *ca fiind tehnice*, problemele de finalitate, considerate pe nedrept ca etice și, uneori, ca religioase. *Imperfecțiunea* tehnicilor sacralizează problemele de finalitate și subjugă omul unor scopuri pe care și le reprezintă ca absolute“[3].

În înțelesul acesta, metoda și tehnologia științifică „neutre“ devin știința și tehnologia unei faze istorice depășite de propriile ei realizări, care a ajuns la negarea ei determinată. În loc de a fi separate de știință și de metoda științifică, și lăsate pradă preferințelor subiective și sancțiunii iraționale, transcendentale, ideile odinioară metafizice ale eliberării pot deveni obiectul însuși al științei. Această dezvoltare, însă, îi impune științei sarcina neplăcută de a deveni *politică*, de a recunoaște conștiința științifică ca o conștiință politică, iar actul științific ca act politic. Căci transformarea valorilor în nevoi și a cauzelor finale în posibilități tehnice constituie un stadiu nou în supunerea forțelor opresive și nestăpînite ale societății și ale naturii. Este vorba aici de un act de *eliberare:*

„Omul se eliberează de aservirea față de orice finalitate învățînd să producă finalitate, să organizeze un tot finalizat pe care-l judecă și îl

---

[3] Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1958, p. 151.

apreciază, pentru a nu fi constrîns să îndure în chip pasiv o integrare de fapt"... „Omul depășește aservirea organizînd finalitatea în mod conștient..."[4].

Totuși, constituindu-se *metodic* ca acțiune politică, știința și tehnica ar *depăși* stadiul în care, datorită neutralității lor, erau *supuse* politicii și funcționau, împotriva intenției lor, ca unelte politice. Căci redefinirea tehnologică și stăpînirea tehnică a cauzelor finale *înseamnă* construirea, și dezvoltarea și folosirea resurselor (materiale și intelectuale), *eliberate* de orice interese *particulare* ce se opun satisfacerii nevoilor umane și evoluției facultăților omenești. Cu alte cuvinte, acesta este actul rațional al omului ca om, actul însuși al omenirii. Astfel, tehnologia poate să corecteze din punct de vedere istoric prematura identificare a Rațiunii cu Libertatea, identificare prematură conform căreia omul poate să devină și să rămînă liber chiar dacă productivitatea întemeiată pe asuprire se perpetuează de la sine. În măsura în care tehnologia s-a dezvoltat pe această bază, corectarea nu poate fi niciodată rezultatul progresului tehnic *per se*, ci implică o răsturnare politică.

Societatea industrială posedă mijloacele de a transforma metafizicul în fizic, internul în extern, aventurile spiritului în aventuri ale tehnologiei. Aceste expresii (și realități) teribile: „ingineri ai sufletului", „contracția capetelor", „management științific", „știința consumului" rezumă (sub o formă lamentabilă) raționalizarea crescîndă a irationalului, a „spiritualului" — negarea culturii idealiste. Transpunînd ideologia în realitate, desăvîrșirea raționalității tehnologice ar depăși, desigur, și antiteza materialistă a acestei culturi. Căci transpunerea valorilor în nevoi reprezintă dublul proces (1) al satisfacerii materiale (materializarea libertății) și (2) al dezvoltării libere a nevoilor pe baza satis-

[4] *Ibid.*, p. 103.

facerii (sublimare nerepresivă). Acest proces modifică radical relația dintre facultățile și nevoile materiale, pe de o parte, și cele intelectuale, pe de alta.

Jocul liber al gîndirii și al imaginației își asumă o funcție rațională și călăuzitoare în realizarea unei existențe pacificate a omului și a naturii. Iar ideile de dreptate, libertate și umanitate își dobîndesc atunci adevărul și conștiința împăcată pe singura bază pe care pot avea vreodată adevăr și conștiință împăcată — satisfacerea nevoilor materiale ale omului, organizarea rațională a imperiului necesității.

„Existența pacificată". Expresia aceasta redă insuficient intenția de a rezuma, într-o idee călăuzitoare, *scopul* tehnologiei — scop ridiculizat și ridicat la rang de tabu — , precum și cauza finală reprimată aflată în spatele acțiunii științifice. Dacă această cauză finală s-ar materializa devenind eficientă, Logos-ul tehnicii ar deschide porțile unei lumi în care legăturile dintre om și om și cele dintre om și natură ar fi calitativ altele.

Aici însă, trebuie să ne ferim de orice fetișism tehnologic. De fetișismul acesta au dat dovadă de curînd mai ales anumiți critici marxiști ai societății industriale actuale, care anunță venirea atotputerniciei omului tehnologic, a „Erosului tehnologic" etc.

Nucleul de adevăr din aceste idei cere să denunțăm mistificarea pe care o comportă. Fiind un univers de instrumentalități, tehnica este în măsură să mărească atît slăbiciunea cît și puterea omului. În faza actuală, omul pare a fi mai neputincios ca niciodată față de propriul său aparat.

Mistificarea nu este înlăturată prin simpul fapt că atotputernicia tehnicii se transferă de la grupuri particulare la un stat nou în folosul unui plan central. Tehnologia depinde întotdeauna de scopuri care nu sînt tehnologice. Cu cît raționalitatea tehnologică, despuiată de carac-

terul său exploatator, determină producția socială, cu atît depinde mai mult de conducerea politică, de efortul colectiv depus în vederea unei existențe pacificate, cu scopurile ce și le propun indivizii liberi.

„Pacificarea existenței“ nu preconizează vreo acumulare de putere, ci, mai curînd, contrariul. Pace și putere, libertate și putere, Eros și putere pot fi contrarii! Mă voi strădui acum să arăt că reconstruirea bazei materiale a societății poate aduce după sine — cît privește pacificarea — *o reducere* (atît calitativă cît și cantitativă) a puterii, pentru a crea condiții temporale și spațiale favorabile dezvoltării productivității sub imbolduri autonome. Conceptul unei astfel de schimbări a trăsăturilor puterii constituie un motiv puternic în teoria dialectică.

În măsura în care scopul pacificării determină Logos-ul tehnicii, el modifică relația dintre tehnologie și obiectul ei inițial, natura. Pacificarea presupune dominarea naturii, iar natura este și rămîne obiectul opus unui subiect în plină dezvoltare. Există, însă, două moduri de dominare: unul represiv și altul eliberator. Acesta din urmă implică reducerea mizeriei, a violenței și a cruzimii. În natură ca și în istorie, lupta pentru existență este semn de sărăcie, de suferință și de lipsuri. Acestea sînt însușirile materiei oarbe, ale imperiului nemijlocirii în care viața își îndură existența în mod pasiv. Încetul cu încetul, imperiul acesta va fi mediatizat în cursul transformării istorice a naturii: el devine parte a lumii umane și în acest sens caracterele naturii sînt caractere istorice. În procesul civilizației, natura încetează de a fi simplă natură în măsura în care lupta dintre puterile oarbe este înțeleasă și dominată în lumina libertății[5].

---

[5] Conceptul hegelian al libertății presupune conștiința (în terminologia lui Hegel: conștiința de sine). Prin urmare, natura nu se poate niciodată „realiza“ ea însăși.

Istoria este negarea naturii. Ceea ce nu este decît natură este învins și recreat de puterea Rațiunii. Concepția metafizică conform căreia natura se realizează în istorie scoate în evidență limitele neînvinse ale Rațiunii. Ea le proclamă drept limite istorice — ca o sarcină ce urmează a fi împlinită sau, mai bine zis, întreprinsă. Dacă natura ca atare constituie un obiect rațional și legitim al științei, atunci ea este totodată și obiectul legitim nu numai al Rațiunii ca putere, ci și al Rațiunii ca libertate; nu numai al dominației, ci și al eliberării. Odată cu apariția omului ca *animal rationale* — capabil să transforme natura în concordanță cu facultățile sale mintale și cu capacitățile materiei — tot ce nu este decît natură, fiind sub-rațional, dobîndește un statut negativ și devine un domeniu pe care Rațiunea urmează să-l cuprindă și să-l organizeze.

În măsura în care Rațiunea reușește să supună materia normelor și scopurilor raționale, orice existență subrațională apare ca lipsă și deficiență, iar sarcina istorică constă în reducerea acestora. Suferința, violența și distrugerea sînt totodată categorii ale realității naturale și ale realității umane, ale unui univers neputincios și nemilos. Concepția înspăimîntătoare conform căreia viața sub-rațională a naturii este menită să rămînă pe veci un asemenea univers nu este nici filozofică, nici științifică; ea a fost expusă de o autoritate diferită:

„Atunci cînd societatea pentru protecția animalelor (menită să împiedice acte de cruzime) a solicitat sprijinul Papei, acesta l-a refuzat sub pretextul că omul nu are datoria să ajute ani-

---

Dar în măsura în care ea este în sine negativă (adică incompletă în propria ei existență), transformarea istorică a naturii de către om, fiind biruirea acestei negativități, constituie eliberarea naturii. Sau, reluînd terminologia hegeliană, natura este, în esența ei, nenaturală, adică „spirit".

malele și că maltratarea lor nu este un păcat, pentru că ele nu au suflet"[6].

Materialismul, care nu este viciat de o astfel de folosire abuzivă în scopuri ideologice a sufletului, are o concepție mai universală și mai realistă despre mîntuire. El admite existența iadului numai într-un loc precis, aici pe pămînt și afirmă că acest iad a fost făurit de Om (și de Natură). O parte a acestui iad este și maltratarea animalelor — fapta unei societăți umane a cărei raționalitate continuă să fie iraționalul.

Orice fericire și bucurie purcede din abilitatea de a transcende Natura — transcendere în care însăși dominarea Naturii este subordonată eliberării și pacificării existenței. Orice liniște, orice desfătare este rezultatul *medierii* conștiente, al autonomiei și contradicției. Glorificarea naturalului ține de ideologia care apără o societate nenaturală în lupta ei împotriva eliberării. Ponegrirea controlului nașterilor constituie un exemplu grăitor. În anumite regiuni înapoiate ale lumii se consideră „natural" ca rasele negre să fie subordonate albilor, cîinii să fie pe ultimul loc și afacerile să meargă înainte. Este de asemenea natural ca peștii cei mari să-i înghită pe cei mici — deși s-ar putea ca peștilor mici să nu li se pară natural. În virtutea puterii cognitive și transformatoare a Rațiunii, civilizația produce mijloacele pentru eliberarea Naturii de propria-i brutalitate, de propria-i insuficiență, de propria-i orbire. Rațiunea nu poate îndeplini această funcție decît ca raționalitate post-tehnologică, în cadrul căreia tehnica este ea însăși instrumentul pacificării, „organon"-ul „artei de a trăi". Funcția Rațiunii converge atunci cu funcția *Artei*.

Concepția greacă despre afinitățile dintre artă și tehnică poate servi ca ilustrare preliminară. Artistul posedă ideile care, fiind cauze finale,

[6] Citat după Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, 1950, New York, p. 76.

călăuzesc crearea anumitor lucruri, după cum inginerul posedă ideile care, fiind și ele cauze finale, permit construirea unei mașini. De exemplu, ideea unui adăpost destinat omului determină construirea unei case de către arhitect; ideea unei uriașe explozii nucleare determină construcția unui aparat menit să servească acestui scop. Scoaterea în evidență a relației esențiale dintre artă și tehnică subliniază *raționalitatea* specifică a artei.

Ca și tehnologia, arta creează un nou univers de gîndire și practică în sînul celui existent și ostil acestuia. Contrar universului tehnic, însă, universul artei este cel al iluziei, al aparenței *(Schein)*. Totuși, aparența aceasta este o asemănare cu o realitate care există ca amenințarea și promisiunea realității statornicite. În felurite forme de mascare și de tăcere, universul artistic este organizat de imaginile unei vieți fără de spaimă — în mască și tăcere pentru că arta nu are puterea să creeze această viață și nici măcar puterea să o reprezinte adecvat. Și totuși, adevărul neputincios și iluzoriu al artei (care nu a fost niciodată mai neputincios și mai iluzoriu decît azi, cînd a devenit un ingredient omniprezent al societății administrate) dovedește validitatea imaginilor sale. Cu cît societatea devine mai fățiș irațională, cu atît crește raționalitatea universului artistic.

Civilizația tehnologică stabilește o relație specifică între artă și tehnică. Am menționat mai sus ideea unei răsturnări a Legii celor Trei Stadii și a unei „revalidări" a metafizicii pe baza transformării științifice și tehnice a lumii. Aceeași idee se poate extinde acum asupra relației dintre știință-tehnologie și artă. Raționalitatea artei și capacitatea ei de a „proiecta" existența, de a defini posibilități încă nerealizate ar putea fi considerate atunci ca *validate de și funcționînd în transformarea științifică-tehnologică a lumii*. În loc de a fi sluga aparatului statornicit, înfrumusețîndu-i atît mizeria cît și afacerile,

arta ar deveni o tehnică de distrugere a acestor afaceri și a acestei mizerii.

Raționalitatea tehnologică a artei pare a fi caracterizată de o „reducție" estetică:

„Arta este capabilă să reducă aparatul de care aparența exterioară are nevoie pentru a se menține — reducere în limitele căreia exteriorul poate deveni manifestarea spiritului și a libertății"[7].

După Hegel, arta reduce contingența imediată în care există un obiect (sau o totalitate de obiecte) la o stare în care obiectul îmbracă forma și calitatea libertății. Această transformare este o reducție pentru că statutul contingenței îndură exigențe care îi sînt exterioare și care se opun realizării sale libere. Aceste exigențe alcătuiesc un „aparat" în măsura în care sînt nu numai naturale, ci și supuse transformării și evoluției libere și raționale. Astfel, transformarea artistică violentează obiectul natural, dar și acesta este opresiv; transformarea estetică este așadar eliberare.

Reducția estetică apare în transformarea tehnologică a Naturii de cîte ori și dacă reușește să lege dominația de eliberare, orientînd dominația către eliberare. În cazul acesta, cucerirea Naturii reduce orbirea, cruzimea și rodnicia Naturii — ceea ce implică și reducerea ferocității omului față de Natură. A lucra pămîntul sau a-l distruge, a extrage resursele naturale sau a le irosi prin exploatare, a rări o pădure sau a despăduri sînt fapte cu totul deosebite sub raport calitativ. Sărăcia, boala și creșterea canceroasă sînt rele totodată naturale și umane; a le reduce și a le înlătura înseamnă a elibera viața. Civilizația a înfăptuit această transformare eliberatoare în grădinile, parcurile, rezervațiile ei. Dar în afara acestor zone mici, protejate, ea a tratat Natura așa cum l-a tratat și

---

[7] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, în *Sämtliche Werke*, Glokner, vol. 12, p. 217.

pe om — ca pe un instrument al productivității distructive.

Categoriile estetice s-ar integra în tehnologia pacificării în măsura în care mașina productivă ar fi construită avîndu-se în vedere jocul liber al facultăților. Dar, contrar tuturor concepțiilor greșite despre „Erosul tehnologic" și altor concepții similare, „munca nu poate deveni un joc". Această constatare făcută de Marx exclude în modul cel mai strict toate interpretările romantice despre „abolirea muncii". În civilizația industrială înaintată, ideea unei Epoci de Aur este tot atît de ideologică — dacă nu și mai mult — ca în Evul mediu. Căci lupta omului cu Natura este tot mai mult lupta cu societatea lui, ale cărei puteri asupra individului devin mai „raționale" și deci mai necesare ca oricînd. Dacă imperiul necesității ar dăinui, organizarea sa în vederea unor scopuri calitativ deosebite ar schimba nu numai modul ci și volumul producției socialmente necesare. Iar această schimbare ar afecta pe agenții umani ai producției, precum și nevoile lor:

„Timpul liber... îl transformă, firește, pe posesorul său într-un alt subiect, și tocmai în această calitate de alt subiect intră el apoi în procesul nemijlocit de producție"[8].

Am scos adesea în relief caracterul istoric al nevoilor omenești. Într-o societate liberă și rațională, aflată deasupra nivelului animal, pînă și nevoile vitale sînt altele decît cele produse în și pentru o societate irațională și lipsită de libertate.

Odată mai mult, conceptul de „reducție" ilustrează deosebirea.

În zilele noastre, lipsurile nu au fost înlăturate decît în sectoare mici ale societății industriale înaintate. Prosperitatea acestora ascunde iadul dinăuntru și dinafară. Ea generează de asemenea

---

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. II, Editura politică, București, 1974, p. 194.

o productivitate represivă și „false nevoi". Ea este represivă în aceeași măsură în care promovează satisfacerea unor nevoi care îl obligă pe om să gonească pentru a nu se lăsa depășit de colegi, sau de o uzură prematură deși prevăzută, pentru a se bucura de privilegiul de a nu-și pune mintea la contribuție, muncind cu și pentru mijloace de distrugere. Confortul evident creat de acest mod de producție, ba chiar sprijinul ce-l acordă unui sistem de dominație aducător de profituri, înlesnesc transplantarea acestuia în regiuni mai înapoiate, în care instaurarea lui continuă să reprezinte totuși un imens progres sub raport tehnic și uman.

Strînsa corelație dintre „know-how"-ul tehnic și cel al manipulărilor politice, dintre o productivitate și o dominație deopotrivă de rentabile, împrumută victoriei repurtate asupra lipsurilor armele capabile să îngrădească eliberarea. În țările supradezvoltate, această îngrădire se datorează, într-o mare măsură, simplei *cantități* de bunuri, servicii, munci și distracții. O schimbare calitativă pare așadar să presupună o schimbare *cantitativă* a nivelului de trai înaintat, anume o *reducere a supradezvoltării*.

Dacă scopul urmărit este pacificarea, nivelul de trai atins în majoritatea regiunilor industriale înaintate nu constituie un model de dezvoltare potrivit. Ținînd seama de ceea ce a făcut acest nivel din Om și din Natură, este cazul să ne întrebăm din nou dacă merită sacrificiile aduse pentru apărarea lui. Această întrebare își are rostul din clipa în care „societatea abundenței" a devenit o societate a permanentei mobilizări împotriva pericolului anihilării, vînzarea mărfurilor mergînd paralel cu abrutizarea, perpetuarea muncii grele și extinderea frustrării.

În aceste împrejurări eliberarea de societatea abundenței nu înseamnă a reveni la o sărăcie sănătoasă și robustă, la inocență și simplitate. Dimpotrivă, înlăturarea risipei rentabile ar spori bogăția socială susceptibilă de a fi distribuită,

iar încetarea mobilizării permanente ar reduce nevoia socială de a refuza individului satisfacţiile la care are dreptul — refuzuri compensate azi prin cultul utilităţii, puterii şi ordinei.

Astăzi, în statul prosperităţii şi al pregătirilor militare, însuşirile umane ale unei existenţe pacificate par asociale şi antipatriotice: refuzul opus cruzimii, spiritului gregar, brutalităţii; refuzul de a se supune tiraniei majorităţii; mărturisirea fricii şi a slăbiciunii (care ar fi reacţia cea mai raţională faţă de această societate!); o inteligenţă scîrbită de tot ceea ce se comite; participarea la acţiuni de protest şi refuz, chiar dacă sînt ridiculizate şi rămîn ineficiente. Aceste manifestări de umanitate vor fi şi ele deformate de compromisuri necesare, de nevoia de a se feri, de a-i putea înşela pe înşelători, de a trăi şi de a gîndi în ciuda lor. În societatea totalitară, comportarea oamenilor tinde să devină „evazionistă", urmînd astfel sfatul lui Samuel Beckett: „Nu aştepta să fii urmărit pentru a te ascunde".

Această demisie personală a energiei mintale şi fizice de la activităţile şi atitudinile impuse de societate este, însă, la îndemîna unui număr de oameni foarte redus; ea constituie numai un aspect inconsecvent al reorientării energiei menite să premeargă pacificarea. Dincolo de sfera personală, autodeterminarea presupune o energie liberă disponibilă, nerisipită în activităţi (materiale şi mintale) impuse. Liberă şi în sensul că nu trebuie să fie canalizată spre îndeletniciri cu mărfuri şi servicii care îl satisfac pe individ, împiedicîndu-l totodată să dobîndească o existenţă proprie sau să folosească posibilităţi pe care satisfacţia lui le respinge. Confortul, afacerile şi siguranţa postului ocupat constituie un exemplu general de mulţumire înrobitoare într-o societate care se pregăteşte pentru şi împotriva unei nimiciri nucleare. A elibera energia de operaţiile necesare menţinerii prosperităţii distructive înseamnă a reduce gradul înalt de

aservire, pentru a le îngădui oamenilor să dezvolte raționalitatea capabilă să le asigure o existență pacificată.

Un nivel de trai nou, adaptat pacificării existenței, presupune și o scădere a populației viitoare. Este lesne de conceput, este chiar rațional, ca civilizația industrială să considere legitimă masacrarea a milioane de oameni în timp de război, precum și sacrificarea zilnică a tuturor celor lipsiți de ajutor și ocrotire, dar să fie cuprinsă de scrupule morale și religioase atunci cînd este vorba de limitarea nașterilor într-o societate care și azi mai este organizată în vederea uciderii planificate în numele Intereselor Naționale și a privării neplanificate de viață în numele unor interese particulare. Scrupulele acestea sînt înțelese și raționale pentru că o astfel de societate are nevoie de un număr mereu crescînd de clienți și de suporteri; capacitatea excedentară, mereu reînnoită, trebuie să fie bine folosită.

Totuși, cerințele producției de masă rentabile nu coincid neapărat cu cele ale omenirii. Problema nu constă numai (și poate nici măcar în mod primordial) în a hrăni și a aproviziona o populație crescîndă; este vorba, în primul rînd, de număr, de simpla cantitate. Acuzarea adusă de Stefan George, acum o jumătate de veac — „Numărul vostru singur constituie o crimă!“ — este mai mult decît o licență poetică.

Criminală este societatea în care creșterea populației duce la o luptă tot mai aprigă pentru existență, deși aceasta ar putea fi ușurată. Nevoia de mai mult „spațiu vital“ se manifestă nu numai la nivelul agresivității internaționale, ci și *în sînul* unei națiuni. Aici, expansiunea a pătruns în intimitatea vieții particulare, sub toate formele colaborării profesionale, conviețuirii și distracțiilor, împiedicînd izolarea care-i permite individului, față în față cu el însuși, să chibzuiască, să cerceteze, să găsească un răspuns. Această viață particulară — singura condiție care,

întemeindu-se pe satisfacerea nevoilor vitale, poate conferi un sens libertății și independenței de gîndire, — a devenit de mult marfa cea mai costisitoare și este accesibilă numai bogătașilor (care, dealtfel, nu o folosesc). Și în această privință „cultura“ își dezvăluie originea și privilegiile feudale. Ea nu se poate democratiza decît prin abolirea democrației de masă, adică atunci cînd societatea va reuși să restaureze prerogativele vieții particulare, acordîndu-le tuturor și garantîndu-le fiecăruia.

Refuzului libertății, chiar a posibilității libertății îi corespunde acordarea anumitor libertăți, dacă acestea vin în ajutorul represiunii. Este înfricoșător modul cum îi este îngăduit populației să tulbure liniștea, acolo unde mai domnesc liniștea și pacea, să se dedea unor manifestări penibile, să pocească totul, să dea dovadă de o familiaritate respingătoare și să jignească buna-cuviință. Este înfricoșător, pentru că exprimă străduința legală, ba chiar organizată, de a încălca drepturile aproapelui și de a-i aboli autonomia pînă și într-o sferă de existență restrînsă și modestă. În țările supradezvoltate, o parte tot mai mare a populației alcătuiește o masă enormă de oameni în stare de captivitate; această captivitate nu le este impusă de vreun regim totalitar, ci de desfrînarea concetățenilor, ale căror mijloace de distracție și reconfortare îi silesc să îndure zgomotul, înfățișarea și mirosurile lor.

Este oare îndreptățită o societate incapabilă de a apăra viața particulară a individului pînă și între cei patru pereți ai lui să proclame în mod legitim că respectă individul și că este o societate liberă? O societate liberă, în mod cert, este definită de mai multe realizări, și de realizări mai fundamentale decît autonomia particulară. Și, totuși, dacă aceasta din urmă lipsește, sînt viciate instituțiile cele mai manifeste ale libertății economice și politice, căci libertatea este lipsită de rădăcinile ei adînci. Socializarea ma-

sivă începe acasă, oprind dezvoltarea conştiinţei şi moralităţii. Dobîndirea autonomiei cere condiţii susceptibile de a reînvia dimensiunile reprimate ale experienţei; eliberarea acestora cere, la rîndul ei, reprimarea nevoilor şi satisfacţiilor heteronome care organizează viaţa în această societate. Cu cît vor fi devenit mai mult nevoi şi satisfacţii ale individului, cu atît mai mult va apărea reprimarea lor sub forma unei privări fatale. Dar tocmai acest caracter fatal ar putea crea prima premisă subiectivă a schimbării calitative — anume, *redefinirea nevoilor*.

Iată un exemplu (din nefericire fantastic): simpla lipsă a tuturor mijloacelor de publicitate şi de îndoctrinare prin informaţii şi distracţii l-ar cufunda pe individ într-un gol traumatizant în care ar avea posibilitatea să-şi pună întrebări, să chibzuiască, să se cunoască pe sine (sau, mai bine zis, negarea sa), precum şi societatea sa. Lipsit de falşii săi părinţi, lideri, amici şi reprezentanţi, ar trebui să-şi înveţe din nou abecedarul. Cuvintele şi frazele, însă, pe care le-ar alcătui s-ar ivi, poate, sub o formă cu totul nouă. La fel şi năzuinţele şi spaimele sale.

O astfel de situaţie ar fi, desigur, un coşmar insuportabil. În timp ce oamenii pot suporta producţia neîncetată de arme nucleare, căderi radioactive şi alimente contestabile, ei nu pot admite (tocmai din acest motiv!) să fie lipsiţi de distracţii şi de mijloace de instruire care îi fac capabili să reproducă aranjamentele pentru apărarea şi/sau distrugerea lor. Dacă televiziunea şi alte mijloace de comunicaţie de masă ar înceta să funcţioneze, s-ar putea realiza ceea ce nu au putut săvîrşi contradicţiile imanente capitalismului — dezintegrarea sistemului. Producţia de nevoi represive a devenit demult un element al unei munci socialmente necesare — necesară în sensul că fără ea modul de producţie nu s-ar putea menţine. Nu este vorba aici nici de probleme de psihologie, nici de probleme de estetică, ci de baza materială a dominaţiei.

CONCLUZIE

Societatea unidimensională avansată modifică relaţia dintre raţional şi iraţional. Comparat cu aspectele demenţiale şi fantastice ale raţionalităţii ei, imperiul iraţionalului se preface în domeniul raţionalităţii autentice — al ideilor capabile să promoveze „arta de a trăi". Dacă societatea existentă administrează toate comunicaţiile normale, validîndu-le sau invalidîndu-le conform cerinţelor sociale, valorile străine acestor cerinţe s-ar putea să nu aibă altă cale de comunicare decît cea anormală a ficţiunii. Dimensiunea estetică şi-a păstrat o libertate de exprimare care îngăduie scriitorilor şi artiştilor să le spună oamenilor şi lucrurilor pe nume — să numească ceea ce altminteri nu ar putea fi numit.

Adevărata înfăţişare a epocii noastre se dezvăluie în romanele lui Samuel Beckett; istoria ei adevărată este scrisă în piesa lui Rolf Hochhut, *Vicarul.* Aici nu mai vorbeşte imaginaţia, ci Raţiunea, într-o realitate care justifică şi iartă orice — cu excepţia păcatului împotriva spiritului ei. Imaginaţia abdică în faţa acestei realităţi care ajunge la nivelul ei, ba chiar o depăşeşte. Auschwitz continuă să existe — nu în amintirea noastră, ci în feluritele realizări ale omului: zborurile spaţiale, rachetele, rachetele teleghidate, „labirintul de sub Snack Bar", frumoasele uzine electronice, atît de curate şi de igienice, cu rondurile lor de flori, gazele otrăvitoare, care nici nu sînt prea dăunătoare pentru om. Acesta

este cadrul în care au loc măreţele cuceriri umane pe tărîmul ştiinţei, medicinii şi tehnologiei; străduinţele ce se depun pentru a salvgarda şi a îmbunătăţi viaţa sînt singura făgăduinţă de care ne putem bucura în acest dezastru. Omul jonglează cu posibilităţi fantastice; ştie să acţioneze cu conştiinţa împăcată, *contra naturam*, să facă experienţe asupra omului şi lucrurilor, să prefacă iluziile în realităţi şi ficţiunea în adevăr; toate acestea arată în ce măsură imaginaţia a devenit un instrument de progres. Societatea existentă abuzează sistematic de acest instrument ca şi de atîtea altele. Devenind un promotor al politicii, determinînd şi stilul acesteia, imaginaţia, atunci cînd manipulează cuvintele, depăşeşte cu mult *Alice în Ţara minunilor*, făcînd din sens nonsens, şi din nonsens sens.

Domenii altădată antagoniste se contopesc pe tărîmul tehnic şi politic; magia şi ştiinţa, viaţa şi moartea, bucuria şi mizeria. Frumosul îşi dezvăluie faţa înspăimîntătoare în uzinele nucleare ce se află pe primul plan, iar laboratoarele devin „parcuri industriale" aşezate într-un peisaj plăcut; cartierul general al apărării civile expune „un adăpost luxos împotriva bombelor atomice" cu o mochetă („moale"!), fotolii confortabile, aparat de televiziune şi jocuri: „în timp de pace el poate fi folosit drept livingroom pentru toată familia (sic!), iar în timp de război drept adăpost al familiei împotriva căderilor radioactive"[1]. Conştiinţa nu se revoltă faţă de astfel de orori şi le admite chiar ca fireşti, pentru că aceste realizări sînt: a) perfect raţionale în concepţiile orînduirii actuale; b) simbolurile iscusinţei şi puterii umane, dincolo de limitele tradiţionale ale imaginaţiei.

Contopirea respingătoare dintre estetică şi realitate desminte sistemele filozofice care opuneau imaginaţia „poetică" Raţiunii ştiinţifice şi empirice. Progresul tehnologic este însoţit de o raţio-

---

[1] După *The New York Times*, din 11 noiembrie 1960, expus la *Civil Defense Headquarters*, New York, Lexington Ave. şi Fifty-Fifth street.

nalizare, ba chiar realizare crescîndă a imaginarului. Arhetipurile groazei şi ale bucuriei, ale războiului şi ale păcii îşi pierd caracterul lor oribil. Apariţia lor în viaţa de toate zilele a indivizilor nu mai înseamnă apariţia unor forţe iraţionale — avatarurile lor moderne sînt elemente ale dominaţiei tehnologice şi sînt supuse acesteia.

Restrîngînd, ba chiar desfiinţînd spaţiul romantic al imaginaţiei, societatea a silit-o pe aceasta să-şi exercite puterea pe un nou tărîm, unde imaginile ei sînt transpuse în posibilităţi şi proiecte istorice. Transpunerea este tot atît de proastă şi de schimonosită ca şi societatea care o face. Separată de imperiul producţiei materiale şi al nevoilor materiale, imaginaţia a fost un simplu joc lipsit de orice putere în imperiul necesităţii, îndatorat numai unei logici fantastice şi unui adevăr fantastic. Atunci cînd progresul tehnic pune capăt acestei separaţii, el încarcă imaginile cu propria sa logică şi propriul său adevăr; el reduce capacităţile libere ale spiritului. Totodată, însă, reduce şi distanţa dintre imaginaţie şi Raţiune. Cele două facultăţi antagoniste devin interdependente pe o bază comună. Ţinînd seama de posibilităţile civilizaţiei industriale înaintate, oare nu orice joc al imaginaţiei operează cu posibilităţi tehnice care pot fi testate sub raportul şanselor lor de realizare? Ideea romantică a unei „ştiinţe a Imaginaţiei" pare să dobîndească un caracter tot mai empiric.

Caracterul ştiinţific şi raţional al Imaginaţiei a fost recunoscut de mult în matematică şi în ipotezele şi experimentele ştiinţelor fizice. Tot astfel este admis şi de psihanaliză, care în teorie se întemeiază pe acceptarea raţionalităţii specifice a iraţionalului; înţeleasă şi îndreptată într-o nouă direcţie, imaginaţia devine o forţă terapeutică. Dar această forţă terapeutică poate mult mai mult decît să vindece nevroza. Iată ce spune nu un poet, ci un om de ştiinţă:

„O întreagă psihanaliză materială ne poate ... ajuta să ne vindecăm de imaginile noastre sau,

măcar, să îngrădim influența lor. Putem atunci nădăjdui... să facem *imaginația fericită;* cu alte cuvinte, să-i împăcăm conștiința dîndu-i toate mijloacele ei de exprimare, toate imaginile materiale care se ivesc în *visele naturale*, în activitatea onirică normală. A face imaginația fericită, a-i acorda întreaga ei exuberanță înseamnă tocmai a-i da adevărata ei funcție de antrenament psihic"[2].

Imaginația nu a rămas imună la procesul de reificare. Sîntem stăpîniți de imaginile noastre și suferim din pricina lor. Psihanaliza a înțeles acest lucru și îi cunoaște consecințele. Totuși, „a da imaginației toate mijloacele ei de exprimare" ar însemna un regres. Indivizii mutilați (mutilați pînă și în puterea lor de imaginație) ar organiza și ar distruge și mai multe lucruri decît le este îngăduit acum. O asemenea descătușare ar constitui groaza însăși — nu prăbușirea culturii, ci exercițiul neînfrînt al tendințelor ei cele mai represive. Rațională este imaginația care poate deveni *apriori*-ul reconstruirii și reorientării aparatului productiv către o existență pacificată, către o viață lipsită de teamă. Iar aceasta nu poate fi niciodată imaginația celor ce sînt stăpîniți de imaginile dominației și ale morții.

A elibera imaginația astfel încît să i se poată da toate mijloacele de exprimare presupune reprimarea a mult din ceea ce este astăzi liber și perpetuează o societate represivă. Iar o asemenea răsturnare nu este o chestiune de psihologie sau etică, ci de politică (în înțelesul pe care l-am dat acestui termen în tot cuprinsul lucrării): practica în cadrul căreia sînt dezvoltate, definite, sprijinite și modificate instituțiile societale fundamentale. Ea este practica indivizilor, indiferent de organizarea lor. Astfel, se cuvine să ne mai întrebăm o dată: cum ar putea oare indivizi manipulați — care, prefăcîndu-și mutilarea în libertăți și

[2] Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, P.U.F., Paris, 1953, p. 18 (sublinierile sînt ale autorului).

satisfacţii proprii, au reprodus-o pe scară largă — să se elibereze totodată de ei înşişi şi de stăpînii lor? Putem oare concepe ruperea acestui cerc vicios?

Cînd vrem să răspundem la această întrebare, dificultatea, în mod paradoxal, nu constă în a concepe *instituţii* societale noi. Societăţile statornicite modifică ele înseşi (sau au şi modificat) instituţiile fundamentale în sensul unei planificări mai accentuate. Întrucît dezvoltarea şi folosirea tuturor resurselor disponibile pentru satisfacerea universală a nevoilor vitale constituie condiţia prealabilă a pacificării, ea este incompatibilă cu prioritatea intereselor particulare care stau în calea atingerii acestui scop. Schimbarea calitativă depinde de planificarea întregului împotriva acestor interese, iar o societate liberă şi raţională poate să apară numai pe această bază.

Instituţiile în cadrul cărora pacificarea poate fi concepută se opun astfel împărţirii tradiţionale în forme de guvernare autoritare sau democratice, centralizate sau liberale. În zilele noastre, a te opune planificării centralizate în numele unei democraţii liberale — care în realitate este negată — înseamnă a acorda un sprijin ideologic intereselor represive. Obţinerea unei autentice autodeterminări individuale depinde de un control social eficient asupra producerii şi distribuirii bunurilor de importanţă vitală (în funcţie de nivelul de civilizaţie atins, material şi spiritual).

Criteriul, principiul călăuzitor unic al planificării şi dezvoltării resurselor disponibile în folosul tuturor, va fi raţionalitatea tehnologică eliberată de caracterul ei exploatator. Autodeterminarea în producerea şi distribuirea produselor şi serviciilor de importanţă vitală ar da naştere la risipă. Este vorba aici de muncă tehnică, şi, ca atare, ea reduce truda fizică şi mintală. În domeniul acesta, controlul centralizat este raţional dacă stabileşte premisele autodeterminării judicioase. Aceasta va putea fi atunci eficientă în propriul ei domeniu — în deciziile care implică

producerea și distribuirea surplusului economic, și pe planul existenței individuale.

În orice caz, îmbinarea autorității centralizate cu democrația directă este supusă unor infinite variații, în funcție de gradul de dezvoltare. Autodeterminarea va fi reală în măsura în care masele se vor transforma în indivizi eliberați de orice propagandă, îndoctrinare și manipulare, capabili să cunoască și să înțeleagă faptele și să evalueze alternativele. Cu alte cuvinte, societatea va fi rațională și liberă în măsura în care va fi organizată, sprijinită și reprodusă de un Subiect istoric esențialmente nou.

În faza de dezvoltare actuală a societății industriale înaintate, această necesitate este negată atît de sistemul material, cît și de cel cultural. Puterea și eficiența acestui sistem, identificarea totală a spiritului cu faptele, a gîndirii cu comportamentul cerut, a aspirațiilor cu realitatea se opun apariției unui Subiect nou. Aceiași factori se opun și ideii că înlocuirea controlului actual asupra procesului de producție prin „controlul de jos" va însemna o schimbare calitativă. Ideea aceasta era (și este) legitimă acolo unde cei ce muncesc erau (și continuă să fie) negarea vie și condamnarea societății existente. Acolo, însă, unde aceste clase au devenit un sprijin al modului de trai existent, ascensiunea lor pînă la postul de control ar prelungi existența acestui mod de trai, într-o nouă montare.

Totuși, toate faptele confirmă teoria critică a acestei societăți și a fatalei ei dezvoltări: iraționalitatea crescîndă a întregului; risipa și restricțiile în calea productivității; nevoia unei expansiuni agresive; permanenta amenințare de război; exploatarea intensificată; dezumanizarea. Iar toate acestea arată care este alternativa istorică: folosirea planificată a resurselor pentru satisfacerea nevoilor vitale cu un minim de trudă, transformarea loisir-ului în timp liber, pacificarea luptei pentru existență.

Numai că toate faptele și alternativele se află în fața noastră ca niște fragmente care nu se îmbină, ca o lume alcătuită din obiecte mute fără un subiect, fără practica ce ar mișca aceste obiecte într-o direcție nouă. Teoria dialectică nu este negată, dar ea nu poate oferi remediul. Ea nu poate fi pozitivă. Mai clar, concepția dialectică, înțelegînd faptele date, le transcende. În aceasta și constă adevărul ei. Ea determină posibilitățile istorice, chiar necesitățile istorice; dar realizarea lor poate avea loc numai într-o practică corespunzătoare acestei teorii, iar în prezent practica nu-i corespunde.

Din motive teoretice cît și empirice, concepția dialectică își exprimă lipsa de speranță. Pentru ea istoria este realitatea umană, iar contradicțiile din sînul ei nu explodează de la sine. Conflictul dintre dominația ultramodernă și aducătoare de profituri, pe de o parte, și realizările care promovează autodeterminarea și pacificarea, pe de alta, tinde să devină atît de flagrant, încît nu poate fi negat, dar poate să rămînă un conflict aducător de profituri și ușor de manipulat, căci pe măsură ce crește dominația tehnologică asupra naturii crește și dominația omului asupra omului. Iar această dominație reduce libertatea, care este un *apriori* necesar al eliberării. Este vorba aici de libertatea de cuget în singurul înțeles pe care-l poate dobîndi într-o societate manipulată: anume, a fi conștient de productivitatea ei represivă, a resimți nevoia absolută de a se smulge din acest tot. Dar tocmai nevoia aceasta absolută nu prevalează acolo unde ar putea deveni motorul unei practici istorice, cauza eficientă a unei schimbări calitative. Fără această forță materială, chiar și conștiința cea mai lucidă rămîne neputincioasă.

Oricît de evident s-ar manifesta caracterul irațional al acestui tot, cît și necesitatea unei schimbări, nu ajunge niciodată să ne dăm seama de această necesitate pentru a sesiza alternativele posibile. Față de eficiența omniprezentă a siste-

mului de viață existent, alternativele la el au apărut mereu drept utopice. Nu ajunge să ne dăm seama de această necesitate și de viciile stării de lucruri actuale nici măcar în stadiul cînd cuceririle științei și nivelul productivității au eliminat trăsăturile utopice ale alternativelor — mai de grabă realitatea existentă fiind utopică decît contrariul ei.

Înseamnă oare aceasta că teoria critică a societății abdică în favoarea unei sociologii empirice care, respingînd orice călăuză teoretică în afara uneia metodologice, este victima sofismelor unei concreteți nepotrivite și îndeplinește o menire ideologică proclamînd abolirea tuturor judecăților de valoare? Sau își dovedesc oare conceptele dialectice o dată mai mult adevărul, înțelegînd propria lor situație ca pe aceea a societății pe care o analizează? Răspunsul se impune dacă abordăm teoria critică prin punctul ei cel mai vulnerabil — nereușita ei de a pune în evidență tendințele eliberatoare *in sînul* societății existente.

Atunci cînd s-a născut teoria critică a societății, ea s-a aflat în prezența unor forțe reale (obiective și subiective) în societatea existentă, care se mișcau (sau puteau fi îndreptate) spre înființarea unor instituții mai raționale și mai libere prin desființarea celor existente, devenite obstacole în calea progresului. Acestea au fost bazele empirice pe care s-a ridicat teoria, iar din aceste baze empirice a apărut ideea eliberării posibilităților *inerente* — dezvoltarea, altfel blocată și deformată, a productivității, facultăților și nevoilor materiale și intelectuale. Fără manifestarea acestor forțe, critica societății ar rămîne rațională și valabilă, dar va fi incapabilă să traducă raționalitatea ei în termenii practicii istorice. Ce reiese de aici? Faptul că „eliberarea posibilităților inerente“ nu mai exprimă în chip potrivit alternativa istorică.

Posibilitățile încătușate ale societăților industriale înaintate sînt: dezvoltarea pe o scară mai largă a forțelor productive, extinderea stăpînirii

asupra naturii, satisfacerea crescîndă a nevoilor unui număr tot mai mare de oameni, crearea unor nevoi și facultăți noi. Aceste posibilități, însă, se realizează treptat datorită unor mijloace și instituții care își desființează potențialul eliberator, iar acest proces afectează nu numai mijloacele, ci și scopurile. Organizate într-un sistem totalitar, instrumentele productivității și ale progresului determină nu numai utilizările actuale, ci și pe cele posibile.

În faza cea mai înaintată a evoluției sale, dominația funcționează ca administrare, iar în zonele supradezvoltate ale consumului de masă, viața administrată devine viață bună a întregului, în apărarea căruia contrariile se unesc. Aceasta este forma pură a dominației. Invers, negarea ei apare ca forma pură a negației. Tot conținutul pare a se reduce la o singură cerință abstractă — sfîrșitul dominației, unica exigență cu adevărat revoluționară și evenimentul care ar valida realizările civilizației industriale. În fața respingerii ei eficiente de către sistemul existent, această negație apare sub forma neputincioasă din punct de vedere politic a „refuzului absolut" — refuz ce apare cu atît mai nerezonabil cu cît sistemul existent își mărește productivitatea, ușurînd povara vieții. Iată ce scrie Maurice Blanchot:

„Ceea ce refuzăm nu este lipsit nici de valoare, nici de însemnătate. Tocmai de aceea refuzul este necesar. Există o anumită rațiune pe care nu o mai acceptăm, o speranță de înțelepciune care ne înspăimîntă, propuneri de conciliere și împăcare cărora nu le vom da ascultare. S-a produs o ruptură. Am fost readuși la o sinceritate care nu mai tolerează complicitatea"[3].

Dacă însă caracterul abstract al refuzului este rezultatul reificării totale, refuzul trebuie totuși să se întemeieze pe un motiv concret, căci reificarea nu este decît o iluzie. Din același motiv,

---

[3] „*Le Refus*", în *Le 14 juillet*, no. 2, Paris, octombrie 1958.

unificarea contrariilor în sfera raţionalităţii tehnologice trebuie să fie, *în întreaga ei realitate*, o unificare iluzorie, care nu elimină nici contradicţia dintre productivitatea crescîndă şi folosirea ei represivă, nici nevoia vitală de a rezolva această contradicţie.

Lupta menită să aducă soluţionarea nu mai poate însă îmbrăca formele tradiţionale. Tendinţele totalitare ale societăţii unidimensionale au făcut ca mijloacele şi căile tradiţionale de protest să devină ineficiente — poate chiar periculoase pentru că perpetuează iluzia suveranităţii populare. Iluzia aceasta cuprinde un miez de adevăr: „poporul", care altădată era fermentul schimbărilor sociale, „s-a ridicat" pentru a deveni un ferment de coeziune socială. În aceasta — mai mult, poate, decît în redistribuirea averilor sau nivelarea claselor — constă noua stratificare ce caracterizează societatea industrială înaintată.

Totuşi, dedesubtul bazei populare conservatoare, se află substratul alcătuit din proscrişi şi „outsideri", exploataţii şi persecutaţii de altă culoare şi de alte rase, şomerii şi cei care nu pot fi angajaţi. Ei trăiesc în afara procesului democratic; pentru ei, desfiinţarea condiţiilor şi instituţiilor intolerabile constituie problema cea mai urgentă şi mai reală. Astfel, opoziţia lor este revoluţionară, chiar dacă conştiinţa lor nu este. Opoziţia lor loveşte sistemul din afara lui şi de aceea nu poate fi deviată de către sistem; ea este o forţă elementară care violează regulile jocului, dezvăluindu-i astfel dedesubturile trucate. Atunci cînd se unesc invadînd străzile fără arme, fără protecţie, pentru a cere drepturile civile cele mai elementare, ei ştiu prea bine că vor înfrunta cîini, pietre, bombe, închisori, lagăre de concentrare, ba chiar moartea. Forţa lor se află în spatele oricărei demonstraţii politice în favoarea victimelor legii şi ordinii. Faptul că nu mai vor să respecte regulile jocului indică poate începutul sfîrşitului unei perioade.

Nimic nu ne lasă să prevedem un sfîrşit fericit. Societăţile existente dispun de suficiente resurse economice şi tehnice pentru a îngădui anumite ajustări şi concesii în favoarea celor nedreptăţiţi, iar forţele lor armate sînt destul de bine echipate şi antrenate pentru a face faţă situaţiilor de urgenţă. Spectrul, însă, a reapărut înăuntrul şi în afara hotarelor societăţilor înaintate. Comparaţia facilă cu barbarii care ameninţă imperiul civilizaţiei pare totuşi să prefigureze rezultatul; a doua perioadă a barbariei poate prea bine să fie continuarea imperiului civilizaţiei însăşi. Dar şansa este că, în această perioadă, extremele istorice — conştiinţa cea mai evoluată a umanităţii şi forţa ei cea mai exploatată — se pot uni din nou. Dar aceasta este doar o şansă. Teoria critică a societăţii nu cuprinde concepte capabile să umple prăpastia dintre prezent şi viitor; nefăgăduind nimic şi neobţinînd succese, ea rămîne negativă. Astfel vrea să fie şi în viitor credincioasă celor care, fără de nădejde, şi-au dat şi îşi dau viaţa Marelui Refuz.

La începutul erei fasciste, Walter Benjamin scria:

„Nădejdea nu ne este dată decît de dragul celor desnădăjduiţi".

ELIBERAREA DE SOCIETATEA ABUNDENŢEI*

Ca filozof incorigibil pentru care filozofia și politica au devenit de nedespărțit, mă tem că va trebui astăzi să țin aici o cuvîntare destul de filozofică, fapt pentru care vă cer indulgență. Noi dezbatem aici dialectica eliberării (de fapt, o expresie pleonastică, deoarece, după părerea mea, orice dialectică conține momente ale eliberării), şi anume o eliberare nu numai în sens intelectual, ci, incluzînd spiritul și corpul, o eliberare care cuprinde întreaga existență a omului. Să ne gîndim la Platon, la eliberarea de existența peșterii. Să ne gîndim la Hegel, la eliberare în sens de progres și libertate în dimensiunea istorică. Gîndiți-vă la Marx. În ce sens deci este orice dialectică eliberare? Ea este eliberare de un sistem represiv, rău, fals — fie că este un sistem organic, fie că este un sistem social, un sistem material sau unul intelectual; eliberare prin forțe care se dezvoltă în însuși interiorul unui astfel de sistem. Acesta este punctul decisiv. Este vorba despre forța eliberatoare a contradicției pe care o generează sistemul tocmai pentru că este un sistem rău, fals.

Folosesc aici în mod intenționat concepte și valori morale, filozofice, ca „rău“ și „fals“, căci fără un scop obiectiv întemeiat și orientat spre

---

* Cuvîntare ţinută la Congresul „Dialectica eliberării“, care a avut loc la Londra între 15 şi 30 iulie 1967. Apărut iniţial în volumul *The Dialectics of Liberation*, Penguin Books, Londra, 1968.

o existenţă umană liberă orice eliberare rămîne lipsită de sens; ea nu ar putea depăşi progresul înăuntrul sclaviei. Cred că şi pentru Marx socialismul este ceva ce *trebuie* să fie. Această trăsătură normativă ţine de esenţa socialismului ştiinţific. Socialismul trebuie să fie; el este — am putea spune — o necesitate biologică, sociologică şi politică. Este necesitate biologică întrucît, după Marx, societatea socialistă va fi în armonie cu logosul integral al vieţii, cu posibilităţile esenţiale ale existenţei umane, şi aceasta nu numai din punct de vedere spiritual sau intelectual, ci şi organic.

Dar să trecem la situaţia noastră actuală. Cred că ne aflăm în faţa unei situaţii istorice noi, întrucît astăzi este vorba de a ne elibera de o societate care funcţionează relativ bine, o societate bogată şi puternică. Problema în faţa căreia stăm nu este necesitatea eliberării de o societate săracă sau de o societate în destrămare şi nici, în primul rînd, de o societate teroristă, ci de o societate care dezvoltă într-o mare măsură trebuinţele materiale şi chiar culturale ale omului, o societate, aşadar, care, după un anume cuvînt de ordine, permite prosperitatea unei părţi din ce în ce mai mari a populaţiei. Prin aceasta spunem deja că ne angajăm într-o eliberare care, după toate aparenţele, nu posedă o bază de masă în această societate. Cunoaştem mecanismele sociale ale manipulării, îndoctrinării şi reprimării, care răspund pentru absenţa unei asemenea baze de masă, pentru faptul că majoritatea forţelor opoziţioniste sînt integrate în sistemul social dominant. Aş vrea totuşi să subliniez că nu este vorba numai de o integrare ideologică sau numai de una socială, ci de un proces care are o bază materială puternică şi bogată. Această bază pune societatea în situaţia de a dezvolta şi satisface necesităţile materiale şi culturale mai bine decît oricînd înainte.

Dar noi nu ne putem limita la simpla cunoaştere a mecanismelor manipulării sau reprimării,

mecanisme care pătrund adînc în inconștientul omului. Eu cred că noi (și în tot cuprinsul cuvîntării mele voi vorbi despre „noi“) am pus în evidență prea timid caracteristicile esențiale și radicale ale unei societăți socialiste, deosebirea ei calitativă față de toate societățile existente: acea deosebire calitativă care face ca socialismul să fie realmente negația sistemului existent, indiferent cît de productiv și puternic ar putea să pară sau să fie într-adevăr acest sistem. Cu alte cuvinte — și aceasta este una din multele chestiuni în care trebuie să-l contrazic pe Paul Goodman — , eroarea noastră nu a constat în aceea că am fost prea îndrăzneți, ci în aceea că am fost prea moderați. Ca să spun așa, am reprimat o mare parte din ceea ce ar fi trebuit să spunem și să subliniem.

Trăsăturile esențiale într-adevăr radicale care fac ca societatea socialistă să fie o negare categorică a societății actuale, deosebirea calitativă, par astăzi utopice, idealiste și metafizice, însă tocmai aceasta este forma în care trebuie să apară asemenea trăsături radicale, întrucît ele constituie într-adevăr o negare decisivă a societății existente, deci întrucît socialismul este într-adevăr aruncarea în aer a istoriei, ruptura radicală, saltul în imperiul libertății, adică ceva cu totul nou. Unii mari luptători sociali ai timpului nostru au avut conștiința, cel puțin parțială, a faptului că o asemenea ruptură totală este necesară. Walter Benjamin citează relatări după care în timpul Comunei din Paris, în toate colțurile orașului, oamenii trăgeau focuri de armă în ceasurile din turnurile bisericilor, ale palatelor etc. Astfel se exprimă, conștient sau semiconștient, necesitatea de a opri timpul; cel puțin trebuie să se suprime continuul temporal existent, dominant, și să se instaureze o temporalitate nouă. Un asemenea gest subliniază deosebirea calitativă, ruptura totală dintre societatea veche și cea nouă.

În acest sens aş dori să discut aici cu dumneavoastră condiţiile reprimate ale unei astfel de schimbări calitative. Folosesc intenţionat termenul de „schimbare calitativă“ şi nu de „revoluţie“ deoarece ştim că multe revoluţii au menţinut conţinutul reprimării, înlocuind vechiul sistem de dominaţie printr-unul nou. Trebuie să înţelegem caracteristicile esenţialmente noi care deosebesc ca negaţie univocă o societate liberă de societăţile existente şi trebuie să formulăm aceste caracteristici, oricît de metafizice, utopice şi chiar — aş spune — ridicole ar părea ele tuturor oamenilor normali din toate taberele, atît celor de stînga cît şi celor de dreapta.

Ce este acea dialectică a eliberării de care ne ocupăm aici? Ea înseamnă construirea unei societăţi libere, construire care depinde, în primul rînd, de măsura în care îşi croiesc drum necesităţile vitale după abolirea sistemului de aservire existent, iar în al doilea rînd — şi aceasta este decisiv — este determinată de tendinţa conştientă, subconştientă sau inconştientă către valori calitativ noi ale unei existenţe umane libere. Fără apariţia şi satisfacerea unor asemenea cerinţe noi, cerinţe şi satisfacţii ale unor oameni liberi, orice schimbare a instituţiilor sociale, indiferent cît de departe merge ea, nu va face decît să înlocuiască un sistem de aservire printr-un alt sistem de aservire. Iar apariţia unor asemenea cerinţe noi şi satisfacerea lor nu pot fi concepute ca un produs auxiliar, ca un simplu rezultat al instituţiilor sociale schimbate. Dezvoltarea noilor instituţii trebuie să fie din capul locului opera unor oameni care au cerinţe noi. Aceasta este, în treacăt fie spus, ideea fundamentală care întemeiază la Marx conceptul de proletariat ca agent istoric al revoluţiei. Marx consideră proletariatul industrial ca agent istoric al revoluţiei nu numai pentru că acesta reprezintă clasa fundamentală în procesul material al producţiei şi nu pentru că pe vremea lui proletariatul cuprindea majoritatea populaţiei, ci

în primul rînd pentru că această clasă era „liberă“ de necesităţile represive şi agresive ale concurenţei în societatea capitalistă şi pentru că potenţial ea putea să devină purtătorul unor nevoi, ţeluri şi satisfacţii esenţialmente noi.

Această dialectică a eliberării o putem exprima mai tranşant, şi anume ca un *circulus vitiosus*. Trecerea de la aservirea voluntară, cum are ea loc în mare măsură în societatea abundenţei, la eliberare presupune abolirea instituţiilor şi mecanismelor de reprimare. Dar, la rîndul ei, abolirea instituţiilor şi mecanismelor de reprimare presupune eliberarea de aservire, emergenţa nevoii de eliberare. În ce priveşte nevoile, cred că trebuie să distingem între nevoia de a schimba condiţiile de viaţă insuportabile şi nevoia de a schimba societatea ca atare. Ele nu sînt deloc identice şi nici concordante. În măsura în care este vorba de nevoia de a schimba condiţiile de viaţă insuportabile şi există cel puţin o şansă rezonabilă ca aceasta să se poată realiza în cadrul societăţii existente, pe baza creşterii şi a progresului societăţii existente, avem de-a face cu o schimbare pur cantitativă. Schimbarea calitativă înseamnă însă schimbarea sistemului în ansamblu.

Această distincţie între schimbarea cantitativă şi cea calitativă nu este identică cu deosebirea dintre reformă şi revoluţie. O schimbare cantitativă poate însemna o revoluţie şi poate produce o revoluţie. Dar numai atunci cînd schimbarea cantitativă şi cea calitativă merg mînă în mînă se poate vorbi de o revoluţie în sensul esenţial al saltului din preistorie în istoria omului. Cu alte cuvinte, problema care ne stă în faţă este problema trecerii cantităţii în calitate, a modului în care schimbarea cantitativă a condiţiilor şi instituţiilor poate deveni o schimbare calitativă care cuprinde întreaga existenţă umană.

În prezent, cei doi factori potenţiali ai revoluţiei pe care i-am menţionat sînt dezbinaţi.

Primul domină în ţările subdezvoltate, acolo unde schimbarea cantitativă (a se citi: crearea unor condiţii de viaţă omeneşti) constituie în sine o schimbare calitativă, dar nu poate încă să conducă la o libertate completă. Al doilea factor potenţial al revoluţiei, condiţiile preliminare ale eliberării, există potenţial în ţările industriale dezvoltate, fiind însă încătuşat şi pervertit de către organizarea capitalistă a societăţii.

Cred că sîntem în situaţia în care această societate capitalistă dezvoltată a ajuns la un punct în care schimbarea cantitativă poate, în principiu, să treacă în schimbare calitativă, în eliberare veritabilă. Tocmai împotriva acestei posibilităţi într-adevăr ameninţătoare îşi mobilizează forţele pe toate fronturile, atît în interior cît şi în afară, societatea capitalismului dezvoltat, societatea abundenţei.

Înainte de a continua, permiteţi-mi să definesc succint ce anume înţeleg prin „societatea abundenţei". Ca model al ei se impune de la sine societatea americană de astăzi, deşi chiar şi în Statele Unite este vorba mai curînd de o tendinţă care nu s-a realizat încă pe deplin. În primul rînd, această societate este capitalistă. Este necesar, în mod evident, să amintim acest lucru deoarece chiar şi în rîndurile stîngii există oameni care cred că societatea americană nu mai este o societate de clasă. Pot să vă asigur: ea este o societate de clasă; ea este o societate capitalistă cu o înaltă concentrare a puterii economice şi politice; cu un sector mare şi în dezvoltare al automatizării şi coordonării producţiei, distribuţiei şi comunicaţiilor; cu proprietate privată deplină asupra mijloacelor de producţie, care trebuie totuşi sprijinită prin intervenţii tot mai active şi mai ample ale guvernului. Este o societate în care, după cum am amintit, nevoile materiale ca şi cele culturale ale maselor sînt satisfăcute mai mult decît oricînd înainte, desigur numai în măsura în care o permit nevoile

şi interesele aparatului şi ale forţelor care îl stăpînesc. Ea este apoi o societate a cărei creştere depinde de risipa crescîndă, de degradarea şi distrugerea planificată, în timp ce straturile inferioare ale populaţiei trăiesc mai departe în sărăcie şi mizerie.

Cred că între aceşti factori există o conexiune interioară, că ei constituie sindromul capitalismului tîrziu: unitatea evident indestructibilă — indestructibilă pentru sistem — dintre productivitate şi distrugere, satisfacere a nevoilor şi reprimare, libertate în interiorul unui sistem de aservire, adică subordonarea omului faţă de aparat şi unitatea indestructibilă dintre raţional şi iraţional. Se poate spune: raţionalitatea acestei societăţi se află tocmai în absurditatea ei, şi această absurditate este raţională în măsura în care este lucrativă, în care este aptă să ofere ceea ce i se pretinde.

Acum se pune întrebarea: de ce să ne eliberăm de această societate de vreme ce, după toate aparenţele, ea este capabilă — chiar dacă abia într-un viitor îndepărtat — să învingă sărăcia într-o măsură mai mare decît oricînd înainte, să micşoreze caznele muncii şi timpul de muncă şi să ridice standardul de viaţă? De vreme ce preţul acestei aserviri confortabile, preţul tuturor realizărilor ei urmează să-l plătească oameni care se află departe de metropolă şi departe de bunăstarea ei? De vreme ce însăşi societatea abundenţei abia de-şi dă seama de tot ce face, de întreaga teroare şi întreaga aservire pe care le generează, de înverşunarea cu care luptă, în toate colţurile lumii, împotriva eliberării?

Cunoaştem slăbiciunea tradiţională a argumentelor emoţionale, morale şi umanitare privitor la asemenea realizări tehnologice, privitor la raţionalitatea iraţională a unei asemenea puteri. Argumentele de acest tip nu sînt prea eficiente împotriva faptelor nude, ca să nu spunem brutale, ale societăţii şi productivităţii ei. Şi totuşi numai insistenţa asupra posibilităţilor

reale ale unei societăţi libere, blocate de societatea abundenţei — numai această finalitate conştientă în practică şi în teorie, în demonstraţie şi în discuţie a împiedicat pînă acum completa degradare a omului pînă la situaţia de obiect sau mai curînd de subiect-obiect al unei administrări totale. Tocmai această rezistenţă tenace a împiedicat abrutizarea şi schilodirea spirituală crescîndă a omului. Într-adevăr, societatea capitalistă a bunăstării este în esenţa sa un stat al înarmării. El are nevoie de un duşman, un *duşman total;* perpetuarea aservirii, perpetuarea infamei lupte pentru existenţă în faţa noilor posibilităţi ale eliberării activizează şi intensifică în această societate o agresivitate elementară care niciodată înainte în istorie nu a atins asemenea proporţii. Această agresivitate elementară trebuie orientată pe făgaşuri socialmente utile, altfel ea face să explodeze sistemul. De aici necesitatea unui duşman care, dacă nu există, trebuie să fie inventat. Din fericire, sistemul are un asemenea duşman. Dar chipul său şi puterea sa trebuie să fie exacerbate într-atîta în această societate încît agresivitatea societăţii belşugului să poată fi canalizată într-un mod socialmente adecvat.

Rezultatul este o fiinţă umană abrutizată, schilodită şi frustrată, care îşi apără cu înverşunare propria sa robie.

În rezumat, situaţia nefastă în care ne aflăm se prezintă astfel: o schimbare radicală a societăţii este obiectiv necesară, şi anume în dublul înţeles că ea constituie unica şansă de a menţine posibilităţile libertăţii umane şi de a asigura resursele tehnice şi materiale necesare pentru realizarea libertăţii. Deşi această necesitate obiectivă este evidentă, nevoia subiectivă a unei asemenea schimbări este totuşi resimţită numai de o minoritate. În particular, ea lipseşte la acea parte a populaţiei care în mod tradiţional este considerată ca agent al schimbării istorice. Ne-

voia subiectivă este reprimată, iarăşi din două motive: în primul rînd datorită satisfacerii reale a necesităților, în al doilea rînd datorită unei manipulări şi administrări ştiinţifice masive a necesităţilor, adică printr-un control sistematic al societății exercitat nu numai asupra conştientului, dar şi asupra inconştientului oamenilor. Acest control a devenit posibil tocmai datorită grandioaselor ştiinţe ale timpului nostru, care realizează libertatea, în primul rînd în psihologie, prin psihanaliză şi psihiatrie. Faptul că aceste ştiinţe pot, totodată, să devină şi au şi devenit instrumente puternice ale oprimării este iarăşi unul dintre aspectele terifiante ale dialecticii eliberării.

Această divergență dintre necesitatea obiectivă şi nevoia subiectivă modifică, după părerea mea, baza, perspectivele şi strategia eliberării. Această situaţie reclamă ivirea unor necesități noi, care diferă calitativ de necesitățile de agresiune şi reprimare predominante, ba chiar li se opun în întregime; apariţia unui tip uman ale cărui impulsuri vitale, biologice merg în direcția libertăţii şi a cărui conştiinţă este în măsură să treacă dincolo de aparenţele materiale şi ideologice ale societăţii abundenţei. Cu alte cuvinte, orice eliberare posibilă depinde astăzi în mod evident de descătuşarea şi activizarea unei dimensiuni de profunzime a existenţei umane, dimensiune imanentă şi subiacentă bazei materiale tradiţionale: nu o dimensiune idealistă care transcende şi se suprapune bazei materiale, ci o dimensiune încă şi mai materială decît „baza materială". Voi explica imediat ce anume am în vedere.

A vorbi despre această dimensiune nu înseamnă a înlocui politica prin psihologie. Dimpotrivă, înseamnă a ne lămuri, în sfîrşit, că societatea a pătruns în straturile cele mai adînci ale fiinţei individuale, chiar în inconştientul omului. Trebuie să căutăm fundamentele societății

în individul însuși, în indivizii care, datorită presiunii tehnico-sociale, reproduc continuul reprimării, inclusiv de-a lungul revoluțiilor de pînă acum.

Așadar, schimbările necesare nu se pot limita la probleme ideologice. Ele rezultă din dezvoltarea reală a societății industriale. Această societate a făcut să intervină factori de care înainte teoria noastră nu trebuia să țină seama. Ei decurg din creșterea uriașă a productivității materiale și tehnice, care a depășit obiectivele și premisele tradiționale ale eliberării.

Aici se pune întrebarea: oare eliberarea de societatea abundenței este identică cu trecerea de la capitalism la socialism? Răspunsul pe care-l propun este următorul: Nu este identică dacă socialismul este definit numai ca dezvoltare planificată a forțelor de producție și raționalizare a resurselor (chiar dacă aceasta este, la rîndul său, condiția preliminară a oricărei eliberări). Eliberarea este identică cu trecerea de la capitalism la socialism doar atunci cînd definim socialismul în sensul său utopic, și anume ca abolire a muncii, ca terminare a luptei pentru existență — ceea ce înseamnă că viața își este scop pentru sine și încetează să fie mijloc pentru un alt scop —, precum și ca eliberare a sensibilității și senzorialității omului, care devine astfel forță transformatoare, nu ca factor de ordin privat, ci ca putere productivă, în vederea restructurării existenței umane și a mediului ambiant. Repunerea sensibilității și senzorialității în drepturile lor este — după părerea mea — scopul fundamental al socialismului integral. Apare astfel una din caracteristicile calitative fundamentale ale societății libere.

Aceasta presupune, după cum desigur v-ați dat seama, o totală reevaluare a valorilor, o antropologie nouă. Ea presupune un nou tip uman care respinge principiul retribuirii muncii din cadrul societății existente, un tip uman elibe-

rat de agresivitatea și brutalitatea inerente organizării societății existente și de morala ei ipocrită și puritană, un tip uman care este biologic incapabil să poarte războaie și să provoace suferințe, care are o reprezentare limpede despre bucurie și plăcere și, atît de-sine-stătător cît și împreună cu alții, lucrează pentru a crea o lume socială și naturală în care o astfel de existență să fie posibilă.

Dialectica eliberării ca trecere de la cantitate la calitate implică, așadar, o ruptură în continuul reprimării, mergînd pînă în adîncurile organismului. Putem spune, de asemenea, că schimbarea calitativă, eliberarea calitativă implică în prezent schimbări organice, biologice, în însăși structura instinctelor, simultan cu schimbările politice și sociale.

După cum am spus, noile necesități și satisfacții au o bază materială pronunțată. Ele nu apar din senin, ci se formează logic pe baza posibilităților tehnice, materiale și spirituale ale societății industriale dezvoltate. Ele sînt date de productivitatea unei societăți industriale dezvoltate și reprezintă adevărata expresie a unei societăți în care au devenit deja anacronice orice gen de asceză și întreaga disciplină a muncii pe care se sprijină morala iudeo-creștină.

Dar de ce trebuie această societate să depășească și să nege tipul uman moștenit și forma sa de existență, după cum trebuie să nege și morala de care se leagă în bună parte originile și fundamentele sale? Această productivitate nouă, fără precedent și imprevizibilă, permite să ne imaginăm o tehnologie a eliberării. Aici nu pot decît să indic succint ce am în vedere, și anume tendințe fantastice, de-a dreptul utopice, cum ar fi convergența dintre tehnică și artă, convergența dintre muncă și joc, convergența dintre imperiul necesității și imperiul libertății. Refuzînd să se mai supună dictatului goanei capitaliste după profit și rentabilitate, dictatului mize-

riei pe care ordinea socială capitalistă o reproduce neîncetat, munca socialmente necesară, producția materială ar putea să treacă tot mai mult pe baze științifice (tendință care de pe acum este vizibilă). Experimentul tehnic, știința și tehnologia pot și trebuie să devină un joc al posibilităților pînă acum ascunse — tăinuite și blocate în mod sistematic — ale societății și naturii.

Prin aceasta ajungem la unul din cele mai vechi visuri ale oricărei teorii și practici radicale. Fantezia creatoare și nu numai raționalitatea principiului retribuției după muncă ar ajunge forțe productive ale restructurării lumii sociale și naturale. Ar răsări o realitate constituind opera și mediul sensibilității și senzorialității dezvoltate a omului.

Şi, cu tot riscul de a fi luat în derîdere, mai adaug: aceasta va fi o realitate „estetică" — societatea ca operă de artă. Aceasta este în prezent cea mai mare utopie, cea mai radicală posibilitate de eliberare.

Concret vorbind, ce înseamnă aceasta? După cum am spus, nu este vorba de sensibilitatea și senzorialitatea privată, ci de sensibilitatea și senzorialitatea, de fantezia creatoare și facultatea ludică în calitate de forțe productive care lucrează în vederea transformării societății. În această calitate, ele ar determina reconstrucția din temelii a orașelor noastre și restaurarea satului liber; recuperarea naturii după abolirea prealabilă a constrîngerii tehnologice și anihilarea forței distructive a industrializării capitaliste, crearea unui spațiu interior și exterior al liniștii, autonomiei și calmului; înlăturarea zgomotului, a iobăgiei culturale, a insalubrității și a urîțeniei. Toate acestea nu sînt deloc cerințe snobe sau romantice. Biologii au arătat deja că acestea sînt necesități profunde ale organismului uman, a căror refulare, denaturare și reprimare de către societatea capitalistă mutilea-

ză literalmente organismul uman, și nu numai într-un sens figurat, ci în sensul cel mai real și mai concret cu putință.

Am convingerea că numai într-o asemenea lume omul poate să fie într-adevăr liber, iar relațiile dintre oameni pot să se manifeste într-adevăr ca relații între ființe libere. Sînt convins că și Marx s-a ghidat după imaginea unei asemenea lumi în concepția lui despre socialism. Aceste nevoi și scopuri estetice trebuie însă din capul locului să joace un rol determinant în restructurarea societății și nicidecum să apară la sfîrșit sau în viitorul îndepărtat. În caz contrar, vechile trebuințe și satisfacții care reproduc societatea represivă ar trece neschimbate în societatea nouă. Oamenii supuși reprimării ar tîrî după ei în noua societate propria lor reprimare.

Dar cum să se dezvolte aceste trebuințe și țeluri calitativ noi ca trebuințe și țeluri organice, biologice? Sînt ele oare într-adevăr țeluri reale sau sînt idei axiologice arbitrare? Cum să ne închipuim dezvoltarea acestor nevoi și dorințe în interiorul și împotriva societății existente, adică înainte de eliberare? Aceasta este tocmai dialectica de la care am pornit: faptul că, riguros vorbind, noi trebuie să ne eliberăm încă înainte de a putea crea o societate liberă.

Este de prisos să mai spunem că sfărîmarea sistemului existent este condiția preliminară pentru orice asemenea schimbare calitativă. Cu cît însă aparatul represiv al societății belșugului lucrează mai bine, cu atît mai mică este probabilitatea trecerii de la înrobire la libertate. Faptul că în prezent noi nu putem indica drept forță revoluționară o anumită clasă sau un anumit grup nu ne scutește de obligația de a folosi toate procedeele și posibilitățile pentru a neutraliza mecanismele represiunii la fiecare individ în parte. Extinderea opoziției potențiale la întreaga populație de bază corespunde întru totul caracterului totalitar al societății capitaliste avansate. Contradicțiile interne ale sistemului sînt

astăzi mai mari decît oricînd. Expansiunea puternică a imperialismului capitalist le va ascuți probabil și mai mult. Nu mă refer numai la contradicția foarte generală dintre bogăția colosală a societății și utilizarea distructivă, agresivă și nesăbuită a acestei bogății, ci și la contradicții mult mai concrete, cum ar fi necesitatea automatizării, reducerea permanentă a contribuției aduse de munca fizică a omului la reproducerea materială a societății și prin aceasta tendința de secare a surselor plusvalorii, în final amenințarea șomajului tehnologic, pe care chiar și o societate a maximei abundențe nu o mai poate compensa prin generarea unei munci din ce în ce mai parazitare și mai neproductive; toate aceste contradicții există. Ca reacție la ele, vor crește ori de cîte ori este posibil oprimarea, manipularea și integrarea.

Și totuși terenul pentru eliberarea viitoare poate și trebuie să fie pregătit. Atrofierea conștiinței și a instinctelor trebuie să fie învinsă. Presimțirea și conștiința valorilor noi care depășesc sistemul și i se opun acestuia există de pe acum, mai ales la grupurile sociale încă neintegrate și la aceia care, datorită poziției lor privilegiate, pot sfîșia vălul ideologic și material al comunicației de masă și al îndoctrinării: intelectualitatea.

Știm bine că în mișcarea muncitorească și-a croit drum de la bun început prejudecata funestă împotriva intelectualilor în calitate de catalizatori ai schimbării istorice. Este timpul să ne punem întrebarea dacă această prejudecată împotriva intelectualilor și sentimentul de inferioritate rezultat de aici al acestora nu au constituit un factor esențial în dezvoltarea societății capitaliste, ca și a celei socialiste, precum și în dezvoltarea și slăbirea opoziției în aceste societăți. Intelectualii au încercat peste tot să-i organizeze pe ceilalți la bază. În schimb, ei nu au făcut defel uz de posibilitatea de a se

organiza pe sine nu numai pe plan regional sau național, ci și pe plan internațional. După părerea mea, aceasta este în prezent una dintre sarcinile lor cele mai urgente. Putem spune oare că intelectualitatea ar fi devenit agentul schimbării istorice? Putem spune oare că intelectualitatea ar fi astăzi o clasă revoluționară? Nu, nu putem spune aceasta. Dar putem constata pur și simplu că intelectualii au o funcţie decisivă în croirea drumului. Pentru sine, ei nu constituie o clasă revoluționară și nici nu pot să fie, dar ei pot deveni un catalizator, astăzi mai mult ca oricînd. Într-adevăr — și pentru aceasta avem o bază foarte materială și foarte concretă —, din acest grup provin cei ce ocupă poziții decisive în procesul de producție, iar în viitor chiar într-o măsură mai mare decît pînă acum. Mă refer la pătrunderea tot mai adîncă a științei în procesul material al producției, pătrundere datorită căreia rolul intelectualului se schimbă. Din această grupă se recrutează oamenii de știință, tehnicienii, inginerii și psihologii — căci psihologia este și rămîne un instrument socialmente necesar, aflat fie în serviciul aservirii, fie în cel al eliberării.

Această intelectualitate a fost denumită o nouă clasă muncitoare. După părerea mea, această caracterizare este cel puțin prematură. În prezent, acești oameni sînt cei mai puternici stîlpi de susținere ai sistemului stabilit. Pe de altă parte, ei se află totuși la rădăcina apariției contradicției dintre posibilităţile eliberatoare ale științei și utilizarea ei represivă și înrobitoare. A dezvălui această contradicție reprimată și camuflată, a o mobiliza în calitate de catalizator al schimbării reprezintă una din sarcinile principale ale opoziției de astăzi, şi anume o sarcină esențialmente politică.

Sarcina noastră este instruirea, dar instruirea într-un sens nou. Ca unitate a teoriei şi practicii, şi anume a practicii politice, educația este astăzi

mai mult decît o discuție, mai mult decît o simplă învățare, predare și comunicare. Cît timp ea nu depășește colegiul, școala și universitatea, ea rămîne neputincioasă. Educația trebuie în prezent să cuprindă spiritul *și* corpul, rațiunea *și* fantezia, cerințele intelectului *și* cele ale instinctelor; întreaga noastră existență a devenit subiect-obiect al politicii, al sociotehnicii. Nu se pune problema dacă trebuie sau nu să politizăm școlile și universitățile, sistemul de învățămînt. Sistemul de învățămînt este deja pe de-a-ntregul politizat. Este de ajuns să amintesc în ce măsură incredibilă contribuie universitățile — mă refer la cele din Statele Unite — la uriașele comenzi de cercetare ale guvernului și ale diferitelor instituții semioficiale; iar ce înseamnă aceasta o știți din proprie experiență.

Sistemul de învățămînt *este* politic și ca atare nu noi sîntem aceia care vrem să-l politizăm. Ceea ce vrem noi este o antipolitică față de politica dominantă. În acest sens trebuie să înfruntăm societatea actuală pe terenul propriei sale mobilizări totale. Trebuie să opunem îndoctrinării de aservire îndoctrinarea eliberării. Fiecare dintre noi trebuie să trezească în sine și la ceilalți necesitatea instinctivă a unei vieți lipsite de teamă, brutalitate și obtuzitate. Trebuie să mobilizăm toate forțele, instinctuale și intelectuale, împotriva valorilor dominante ale societății abundenței, care răspîndește peste tot agresivitatea și oprimarea.

Înainte de a încheia aș vrea, ca și ceilalți participanți, să spun cîteva cuvinte despre hippies. Eu îi consider cu toată seriozitatea. Existența lor ar putea să ne lămurească ce înseamnă a te opune valorilor societății abundenței prin promovarea unor noi necesități instinctive. Mi se pare totuși că acești hippies, ca orice mișcare neconformistă de stînga, sînt dezbinați, și anume există la ei două părți, două partide, două ten-

dințe. În mare măsură avem aici doar o mascaradă și o clovnerie de ordin personal și ca atare, după cum a spus Gerassi, avem de-a face cu ceva cu totul inocent, uneori foarte drăguț și atrăgător, dar numai atît. Însă aceasta nu este totul. Căci la hippies, și în primul rînd la curente ca cele ale așa-zișilor „diggers“ și „provos“, constatăm un element politic — în Statele Unite poate chiar într-o măsură mai mare decît aici. Ei promovează efectiv noi necesități instinctuale și noi valori. Această experiență există. Întîlnim aici o nouă sensibilitate îndreptată împotriva rațiunii orientate spre eficiență și în același timp absurde. Întîlnim aici refuzul de a respecta regulile unui joc învechit, joc care, după cum știm, era din capul locului învechit. Și întîlnim la ei revolta împotriva constrîngerii moralei puritane și a agresiunii generate de ea, agresiune care în prezent are loc nu numai în Vietnam.

Cel puțin această parte a tinerilor hippies, la care rebeliunea în domeniul sexual se unește cu rebeliunea în domeniul moral și rebeliunea în domeniul politic, demonstrează în fapt o formă de viață neagresivă: o nonagresivitate agresivă care, cel puțin potențial, demonstrează, eventual, valori calitativ noi, o adevărată reevaluare a valorilor.

Orice învățămînt este astăzi o terapie — terapie în sens de eliberare a omului prin toate mijloacele posibile; eliberare de o societate care mai devreme sau mai tîrziu îl transformă într-un barbar, chiar dacă el nu-și mai dă deloc seama de aceasta. Învățămîntul este în acest sens terapie, iar orice terapie este astăzi identică cu teoria și practica politică. Ce fel de practică politică? Aceasta depinde în întregime de situație. Este greu de conceput că am putea discuta aici amănuntele. Vreau să amintesc doar numeroasele posibilități de demonstrație, apariția unor tactici suple de demonstrare care sînt pe măsura terorii instituționalizate: boicotul și multe altele;

tot ce are perspectiva reală de a întări forțele opoziției trebuie luat în considerare.

Ca educatori, ca studenți putem pregăti terenul pentru aceasta. Încă o dată: rolul nostru este limitat. Nu sîntem o mișcare de masă și nici nu cred că am putea ajunge să constituim o asemenea mișcare într-un viitor apropiat.

Expunînd aceste considerente, nu m-am ocupat de lumea a treia, deoarece tema mea se limita la eliberarea de societatea abundenței. Sînt întru totul de acord cu Paul Sweezy că societatea belșugului trebuie să fie privită în conexiune cu lumea a treia. Cred însă că în activitatea noastră trebuie să punem accentul pe societatea industrială dezvoltată, fără a precupeți nimic pentru sprijinirea teoretică și practică a mișcării de eliberare în țările neocoloniale; acestea, deși nu ne pot aduce libertatea, aduc totuși contribuția lor considerabilă la slăbirea și sfărîmarea potențială a sistemului mondial imperialist.

Ca intelectuali, rolul nostru este limitat. În nici un caz să nu ne facem iluzii! Și totuși ar fi și mai rău dacă ne-am lăsa pradă defetismului, care năvălește din toate părțile. Nu ne putem eschiva de la rolul de a croi drumul. Acest rol poate fi periclitat de orice iluzie, însă și mai mult îl periclitează cea mai mică urmă de defetism.

LIBERTATEA ȘI IMPERATIVELE ISTORIEI*

Imperativele istoriei — iată o expresie care lasă să se înțelegă că există legi istorice ce guvernează evoluția civilizației și, legat de conceptul de libertate, sugerează ideea de progres în istorie. Voi încerca să abordez problema fără a-mi însuși supozițiile foarte discutabile pe care le implică formularea temei.

Imperativele apar în istorie în primul rînd ca necesități de acțiune, de ordin individual și personal, legate de acceptarea unor obiective, a unor scopuri specifice. Ele nu sînt niciodată categorice, întrucît validitatea lor depinde de acceptarea obiectivului respectiv. Să reluăm exemplul binecunoscut: dacă Cezar voia să-l înfrîngă pe Pompei, trecerea Rubiconului era pentru dînsul un *imperativ*. Această conduită îi era dictată lui Cezar de obiectivul urmărit și de circumstanțele de moment. Acestea din urmă erau „date", astfel încît imperativul — normă condiționată — se degaja din faptele înseși, „trebuie" rezulta din „este".

Dar același exemplu poate servi pentru a ilustra un imperativ cu totul diferit, care, deși cu-

---

* Conferință ținută la 8 septembrie 1969 în cadrul Întîlnirilor internaționale de la Geneva și publicată în volumul *La liberté et l'ordre social.* Textes des conférences et des entretiens organisées par les *Rencontres Internationales de Genève.* 1969, Editions de la Baconnière, Neuchâtel.

prinde obiectivul individual şi norma condiţionată, le depăşeşte către un „scop" supraindividual ce urmează a fi atins printr-o acţiune supraindividuală, prin *praxis*. Instituţiile statului roman nu mai puteau face faţă conflictelor ce se dezvoltaseră în interiorul societăţii romane şi nici să traducă în viaţă posibilităţile de creştere oferite de această societate. Conservarea şi creşterea impuneau o modificare radicală a instituţiilor existente, transformarea statului-cetate în imperiu, a republicii în monarhie.

Acesta este sensul „vicleniei raţiunii" la Hegel: în şi prin ambiţiile personale şi acţiunile lui Cezar se operează trecerea la un stadiu „superior" al dezvoltării istorice, adică al libertăţii. Fără a pierde nimic din libertatea anterioară, Subiectul individual devine Obiectul necesităţii istorice.

Voi reveni asupra conceptelor de „stadiu superior" şi „progres" aşa cum sînt ele formulate explicit la Hegel; există motive întemeiate pentru a *respinge* aceste concepte, motive care devin din zi în zi mai evidente. Deocamdată îmi propun să examinez problema dacă trebuie să respingem teoria lui Hegel întrucît ea ar fi fundată pe o simplă „judecată de valoare", anume că progresul libertăţii, creşterea ei atît calitativă cît şi cantitativă, este o necesitate istorică. Deşi respingem conceptul hegelian al Raţiunii ca forţă motrice a istoriei, putem să presupunem un anumit impuls, o anumită tendinţă instinctivă către libertate înţeleasă ca absenţă a reprimării (de exemplu, Eros în teoria lui Freud) şi să-i adăugăm Raţiunea, care se suprapune acestui instinct datorită exigenţelor Principiului realităţii. Pentru a justifica conceptul de imperativ istoric, este suficient să recunoaştem un singur fapt (sau o singură valoare) ca un dat istoric, şi anume faptul că dinamica existenţei umane constă în conservare *şi* creştere, adică nu numai în satisfacerea nevoilor biologice, dar şi în dezvoltarea acestor

nevoi în contextul luptei constante împotriva naturii (și a omului).

Este, de asemenea, un fapt că această luptă cu natura a dus la posibilități mereu mai numeroase și mai vaste de satisfacere a trebuințelor. Și dacă acesta este cazul putem să vorbim pe drept cuvînt de creștere (în sensul de care am pomenit) ca de o forță care acționează în istorie (fără nici o conotație teleologică sau morală și fără să ne preocupe dacă acest gen de progres este bun sau rău, dacă implică sau nu implică o eliberare treptată). Avem deci dreptul să vorbim despre imperative istorice în măsura în care această forță nu se exercită decît în transformarea condițiilor sociale și naturale date care determină posibilitățile practicii: faptul *conține* norma. Existența umană trebuie, așadar, eliberată de pecetea pe care i-o imprimă formele învechite și depășite ale realității.

Acum sîntem în măsură să ne întrebăm dacă aceste imperative implică sau postulează libertatea. Într-un anumit sens, sigur că da: individul trebuie să fie liber să obțină mijloacele necesare scopurilor sale — conservarea sa și creșterea. Totuși acest gen de libertate este variabil în cel mai înalt grad: de-a lungul istoriei, el variază de la simpla capacitate fizică de a accepta și de a utiliza mijloacele de subzistență și pînă la puterea de a domina și de a exploata. Aceasta implică o libertate de opțiune foarte întinsă în interiorul unui puternic cadru de represiune, de non-libertate. Există un fapt brut de care trebuie să țină seama orice discuție neideologică asupra libertății: de la începuturile istoriei și pînă în ziua de azi, libertatea unora s-a întemeiat întotdeauna pe servitudinea altora. În consecință, conceptul de libertate „interioară“ era singurul concept de libertate care corespundea realității unor societăți în care existența era controlată de o minoritate privilegiată. În aceste societăți, libertatea interioară era într-adevăr unica libertate

inalienabilă de care se putea dispune și în închisoare și chiar pe rug. Fie că s-a numit libertate creștină sau libertate de conștiință, aceasta a fost pînă în ziua de azi unica libertate de care a dispus omul în calitate de om: libertatea umană „esențială“. Esențială, desigur, dacă trupul este neesențial și dacă această libertate este singura care poate fi revendicată ca fiind acordată tuturor oamenilor și ca aparținîndu-le, fără distincție de clasă, de rasă sau de religie.

Libertatea de gîndire este deja de alt ordin și cu mult mai puțin „reală“; nu este libertate decît dacă poate fi tradusă în exprimare, iar aceasta, de-a lungul istoriei, a fost supusă unor restricții politice: cenzură directă sau, în absența ei, privarea majorității populației de mijloace intelectuale și materiale care să permită dezvoltarea și exprimarea unei gîndiri libere. În prezent, în țările industriale cele mai avansate, controlul tehnologic și controlul politic pervertesc chiar libertățile cele mai puternic instituționalizate (cum ar fi sufragiul universal) în măsura în care aceste controale creează și perpetuează o majoritate populară conservatoare, care este aproape imunizată împotriva oricărei schimbări a sistemului social.

Dar de-a lungul tuturor acestor noțiuni represive ale libertății istoria Occidentului a păstrat conștiința unei idei mai fericite a libertății, și anume: capacitatea de a-ți determina propria ta viață, autonomia. Și dacă libertatea este facultatea da a decide de propria ta viață fără a priva pe alții de această facultate, atunci libertatea nu a fost niciodată o realitate istorică, pînă în ziua de azi inclusiv.

Să însemne aceasta că „natura omului“ împiedică libertatea de a se realiza sub o formă care nu ar fi parțială, reprimată, ideologică? Răspunsul afirmativ, potrivit căruia o asemenea libertate contrazice esența omului, este pur și simplu o dogmă. Totuși există un răspuns mai rațional care se bazează chiar pe datele istoriei. După teo-

ria lui Marx, istoria civilizației ca istorie a luptei de clasă a împiedicat realizarea unei libertăți mai adevărate și mai generalizate. Or, forțele de producție dezvoltate în interiorul societăților de clasă au ajuns la un stadiu în care tind să arunce în aer însăși organizația de clasă; în acest stadiu, libertatea devine o posibilitate obiectivă; și tot în acest stadiu Subiectul istoric apare capabil de a construi o societate în care imperativele de conservare și creștere să poată deveni imperative ale libertății: reconcilierea necesității cu libertatea. Încă o dată, faptul implică norma, *statu quo*-ul își cere abrogarea: pentru a întreține progresul uman, condițiile materiale și intelectuale dominante reclamă o formă socială radical diferită.

Am expus în linii mari concepția lui Marx în această chestiune pentru a arăta cum pînă și limitările ei, elementele sale depășite îi asigură validitatea. Dacă formula „Cînd faptele contrazic teoria, cu atît mai rău pentru fapte“ are îndeobște vreun sens, atunci ea se aplică tocmai în cazul de față. Ni-l putem imagina pe Marx examinînd lumea de astăzi și zicînd: „Doar v-am spus-o, nu în prezicerile mele, dar în analiza societății voastre pe care am făcut-o“. Această analiză a arătat că orice dezvoltare a forțelor de producție în societatea existentă ar perpetua și ar mări, totodată, distrugerea și reprimarea. Acest lanț fatal nu ar putea fi rupt decît de practica unei clase a cărei nevoie vitală ar constitui nu perpetuarea și ameliorarea societății stabilite, ci abolirea ei. Iar această abolire ar fi începutul eliberării. Libertatea apare în primul rînd ca o negație: definiția „pozitivă“ a libertății rămîne un x, o nedeterminată — numai o societate liberă va putea defini conținutul autodeterminării.

Trebuie să remarcăm că în această concepție libertatea nu apare ca un imperativ istoric, în sensul că ar fi „prescrisă“ de către condițiile domi-

nante, în calitate de etapă următoare (sau superioară), necesară, a dezvoltării. Socialismul *sau* barbaria: condiţiile dominante sînt obiectiv ambivalente; ele oferă atît posibilitatea eliberării cît şi posibilitatea servituţii profunde în această vastă închisoare confortabilă, cum a numit-o Max Weber. În aceasta constă ambivalenţa progresului: progresul tehnic poate agrava servitutea dacă nu se transformă într-un progres calitativ, adică într-o nouă raţionalitate şi o nouă sensibilitate. Este posibil ca progresul calitativ să atragă după sine nu numai o reorientare, dar şi o reducere a dezvoltării forţelor de producţie atunci cînd acestea favorizează risipa şi agresiunea şi reclamă supunerea omului faţă de maşină. Trecerea de la servitute la libertate pretinde o revizuire totală a valorilor, dar ea nu pretinde acel progres cantitativ automat de care depinde supravieţuirea capitalismului.

Progresul cantitativ în calitate de imperativ istoric ţine de ideologia şi practica dominării. Această practică va trebui cu necesitate să stimuleze şi să dezvolte producţia de mărfuri întrucît ea depinde de creşterea tehnologică a productivităţii muncii şi de însuşirea privată a plusvalorii. Iar cu cît mai mare va fi nivelul productivităţii muncii, cu atît mai mare va fi cantitatea de produse de lux care devin necesităţi vitale şi trebuie să fie dobîndite cu preţul unei munci alienate. Sub regimul imperativului tehnologic, societatea, pe de o parte, creează toate mijloacele pentru satisfacerea trebuinţelor, nemaipretinzînd decît un minim de muncă, în timp ce, pe de altă parte, ea pune satisfacerea trebuinţelor în dependenţă de expansiunea continuă a aparatului muncii. În alţi termeni, în cadrul capitalismului, chiar în momentul în care progresul tehnic creează condiţiile libertăţii, el îi surpă temeliile. Într-adevăr, în acest cadru, progresul pretinde creşterea constantă a trebuinţelor şi a mărfurilor: abundenţa din ce în ce mai mare; niciodată nu este

destul. Dar libertatea nu depinde de domnia abundenței (noțiune totdeauna fluidă, căci permite „amînarea“ libertății la infinit), iar formula „Fiecăruia după nevoile sale“ nu implică insațiabilitatea naturii umane.

Conceptul de insațiabilitate aparţine şi el arsenalului dominației: el justifică perpetuarea muncii alienate și supunerea oamenilor la această muncă. Libertatea presupune că învingerea naturii a atins un stadiu în care produsele de necesitate vitală se pot obţine într-un minim de timp și printr-un minim de muncă, astfel încît producerea de bunuri ce depășesc limita necesităților vitale să poată deveni o chestiune de autodeterminare.

Marx considera că acest stadiu era atins, în ţările industriale avansate, încă prin 1860. Lipseau atunci nu condițiile materiale, ci conștiința politică a clasei muncitoare și organizarea ei. „La rădăcina lucrurilor se află omul“: analiza perspectivelor eliberării trebuie să înlăture reificarea, care mistifică atît societatea stabilită cît și cele considerate ca înlocuitoare ale ei. Reificarea privește Subiectul istoric al schimbului drept ceva care există ca un obiect, în timp ce de fapt acest Subiect (clasa muncitoare, aşa cum o consideră Marx) nu se formează decît în procesul acestui schimb. Iar acest Subiect este omul pentru care satisfacțiile acordate de societatea opresivă nu mai sînt necesități vitale, omul care nu mai poate tolera aceste satisfacții pentru că el a recunoscut brutalitatea şi alienarea care le fac posibile.

Subiectul apare ca factor decisiv: *oamenii* sînt cei care, în ultimă instanță, dau imperativele istorice. Căci condițiile obiective care determină aceste imperative nu sînt niciodată „unilaterale“ și rămîn mereu ambigue: ele oferă întotdeauna nu o singură alternativă, ci mai multe. Istoria impune alegerea: socialism sau barbarie, fiecare dintre ele avînd diferite forme. Subiectul este

liber să aleagă: tocmai în alegerea unei practici istorice ce depășește practica stabilită constă în esență libertatea umană. Iar această libertate nu este un „fapt", nici fapt transcendental, nici fapt istoric; este facultatea (și activitatea) de a refuza universul dat al experienței în calitate de cadru al tuturor transformărilor, facultatea de a dezvolta o raționalitate și o sensibilitate diferite de raționalitatea și sensibilitatea dominante, facultate caracteristică omului. Este facultatea de a înțelege datele experienței astfel încît ele să-și releveze propriul lor caracter negativ, adică măsura în care ele sînt rezultatul dominației. Este sinteza radicală care se află la originea marilor mișcări progresiste ale istoriei — Reforma populară, Revoluția franceză, Revoluția socialistă. Iar această sinteză radical critică a experienței are loc în lumina posibilității reale a unei „lumi mai bune", în lumina unei posibilități de reducere a suferinței, a cruzimii, a nedreptății și a stupidității.

În măsura în care această dublă experiență pune stăpînire pe conștiința și sensibilitatea omului, el se supune imperativului istoric prin excelență: imperativul revoluționar. Subliniez că aici nu e vorba numai de un imperativ politic, dar și (poate în primul rînd) de un imperativ intelectual și moral. Căci inteligența și moralitatea devin factori revoluționari de îndată ce încetează să fie slujnicele represiunii. În aparență se poate trăi foarte bine în mijlocul stupidității și într-o lume în care genocidul, tortura și foamea sînt lucruri de la sine înțelese ca tot atîtea „moduri de viață"; iată o fericire obiectiv reacționară, imorală.

„A înțelege lumea în vederea schimbării ei": această formulare a imperativului revoluționar este un postulat empiric ce decurge din experiența foarte banală (și deloc „științifică") a suferințelor inutile — inutile în măsura în care nu sînt impuse de lupta pentru existență, ci numai de felul în care această luptă este organizată și dirijată. Întrucît nu există nici o logică științifică care să

valideze acest imperativ, este clar că e vorba de un imperativ *moral*. În istorie a existat dintotdeauna o moralitate dublă: moralitatea *statu quo*-ului și moralitatea răsturnării acestuia; afirmație și negație — nu negație de dragul negației, ci pentru a „salva“ valorile umane invalidate de afirmație. Această moralitate revoluționară este reprimată de toți cei care au învățat să trăiască (sau au fost constrînși să trăiască) alături de această suferință și s-o admită cu ușurință atunci cînd această suferință cade în lotul altora, care nu sînt de față. Realizarea progresului tehnic în regimul capitalist avansat a extins această imoralitate, proprie beneficiarilor unui standard înalt de viață, la o mare parte a populației, probabil la majoritatea ei.

Astfel, această imoralitate a devenit un element vital al coeziunii și perpetuării *statu quo*-ului și a productivității sale opresive. În aceste condiții, validitatea imperativului revoluționar pare a nu avea universalitate; se pune deci întrebarea: care sînt structura și conținutul libertății în cadrul imperativului revoluționar?

Am afirmat că esența libertății umane se află în sintezele teoretice și practice care constituie și reconstituie universul experienței, sinteze ale faptelor date în lumina posibilităților lor reale. Aceste sinteze nu se reduc niciodată la activități (sau acte) individuale, ci sînt opera unei Subiectivități istorice supraindividuale *în* individ, exact cum categoriile kantiene sînt sintezele unui Eu transcendental în Eul empiric. Am apelat în mod intenționat la construcția kantiană a experienței, adică la teoria cunoașterii, și nu la filozofia morală a lui Kant, pentru a elucida conceptul de libertate ca un imperativ istoric: libertatea își are originea tocmai în spiritul omului, în capacitatea sa (sau mai curînd în nevoia și dorința sa) de a înțelege, de a-și stăpîni lumea, și această stăpînire este *practica* în măsura în care ea stabilește o ordine specifică în fapte, o organizare spe-

cifică a datelor experienţei. Spiritul uman este constituit în aşa fel încît supune datele receptate de simţuri unor concepte de ordine universală în spaţiu şi timp, iar aceasta este condiţia primă a oricărei activităţi, practică sau teoretică.

Pentru Kant, organizarea experienţei este universală, tocmai pentru că ea este însăşi structura spiritului uman: aprioricul transcendental se întemeiază pe cunoaşterea unui fapt. Universalitatea acestei structuri este formală: spaţiul şi timpul, categoriile constituie cadrul general al oricărei experienţe. Or, eu susţin că construcţia transcendentală a experienţei la Kant ar putea oferi modelul unei construcţii istorice a experienţei. Aceasta din urmă se va deosebi de construcţia kantiană prin aceea că formele intuiţiei în care apar datele simţurilor vor fi aici spaţiul *politic* şi timpul *politic*, iar sinteza se va opera în categorii politice. O asemenea sinteză politică este prima ruptură cu universul dat şi primul pas către o reconstrucţie radicală a experienţei. Nu este vorba de experienţa politică ca ramură particulară a diviziunii sociale a muncii, ci mai curînd de experienţa lumii întregi ca lume politică.

În universul acestei experienţe, toate lucrurile apar ca date ale unei ierarhii: o ordine constituită de relaţii de dominare şi subordonare. Neîndoielnic, lucrurile sînt percepute nemijlocit ca valori de uz specific, ca obiecte estetice, sexuale etc. Dar la o reflecţie mai atentă se constată că valoarea lor este determinată de structura puterii dominante într-o societate dată. Dacă Marx defineşte bogăţia socială a unei societăţi capitaliste ca o masă de mărfuri, o face întrucît pentru el o asemenea reflecţie constituie principiul metodologic. În calitate de mărfuri, lucrurile exprimă şi perpetuează exploatarea, absenţa libertăţii; ele sînt la dispoziţie în funcţie de puterea de cumpărare, care, la rîndul ei, este determinată de caracterul de clasă al procesului de producţie.

Sinteza datelor în categoriile politice este o sinteză empirică, universalitatea ei este relativă, istorică, dar este valabilă pentru întreaga societate în toate ramificările ei, în cultura ei materială și intelectuală. Ea transformă conștiința cotidiană și bunul simț în conștiință politică și bun simț politic. Tocmai în această transformare își are originile imperativul istoric al libertății: nu e vorba numai de o eliberare pentru a obține o parte cît mai mare a bunurilor existente sau pentru a participa activ la administrarea și gestiunea sistemului stabilit; e vorba de înlocuirea sistemului însuși printr-un sistem de autodeterminare, pe baza controlului colectiv al mijloacelor de producție. Aplicarea acestei formule socialiste nu se limitează la societățile industriale avansate: autodeterminarea și controlul colectiv au fost dintotdeauna alternative posibile ale organizării luptei pentru existență; *mutatis mutandis:* imperativul libertății a fost întotdeauna imperativul reprimat al istoriei.

Astăzi această reprimare (materială, intelectuală și psihologică) a ajuns atît de intensă și eficace încît ne putem întreba dacă imperativul libertății se va traduce vreodată în realitate. În prezent, mai mult decît oricînd, avem un imperativ în sensul că el exprimă un „trebuie" care se impune individului *împotriva* înclinațiilor sale, a nevoilor sale personale, a interesului său imediat. Aceste nevoi, aceste satisfacții, aceste interese acționează împotriva imperativului schimbării sau cel puțin îi dau aspectul unei idei abstracte, al unei relicve a tradiției politice anterioare, depășită și dezmințită de realitatea societăților industriale avansate. În aceste societăți, eliberarea poate să apară cu ușurință ca dislocare și chiar ca distrugere a unei bunăstări materiale (și culturale) în care condițiile de muncă dominante, cu toată inumanitatea lor, pot părea un rău mai mic (şi chiar un rău reparabil)

în comparaţie cu incertitudinile terifiante şi excesele revoluţiei.

Cultura intelectuală şi materială, care marchează opresiunea în aceste societăţi, poate continua să integreze populaţia în sistemul capitalist, iar acesta din urmă se poate dovedi capabil să se reproducă pe o scară mai vastă prin metode de exploatare neocolonială în exterior şi de militarizare în interior, la care se pot adăuga cucerirea rentabilă a spaţiului şi colaborarea cu Uniunea Sovietică. Desigur, acest gen de progres manifestă agravarea contradicţiilor interne ale sistemului, dar el poate dura foarte mult timp, poluînd populaţia, uscatul, mările şi aerul, corpurile şi spiritele, acestea din urmă adaptîndu-se situaţiei. Drept urmare, explozia finală a acestor contradicţii va marca trecerea nu la un stadiu istoric superior, ci mai curînd la o barbarie desăvîrşită, în care libertatea şi automatismul coincid.

Conflictul dintre libertatea actuală şi eliberare: aceasta din urmă, adică autodeterminarea, ar reduce şi poate că ar suprima libertăţile de opţiune și de exprimare pe care le reproduce la indivizii ce se bucură de ele în sistemul existent. Într-adevăr, autodeterminarea presupune eliberarea de sistemul însuşi. În lumina acestui sistem și a avantajelor sale materiale, eliberarea apare ca o utopie nu numai subversivă, dar şi extrem de abstractă şi „intelectuală". Triumful moralităţii afirmării, al pozitivismului.

Nu e cazul să blamăm „materialismul" oamenilor sau nivelul înalt de trai . Răul constă în faptul că acest gen de bunăstare permite reproducerea și protejarea structurii puterii existente: satisfacţiile sînt agresive şi totuşi agreabile, administrate şi totuși spontane, uniformizate și totuși individuale. Această unitate a contrariilor străbate întreaga structură; ea își găsește expresia supremă în faptul că oamenii aleg în mod liber pe conducătorii care perpetuează nonlibertatea.

Și totuși împotriva eliberării se aduce un argument puternic. În numele cui și pe ce temei se

poate impune imperativul revoluționar milioanelor de oameni, generațiilor care au parte de o viață bună, confortabilă și rezonabilă? Cred că un răspuns există, și anume: dreptul este de partea victimelor sistemului bunăstării, a victimelor care plătesc o parte atît de mare din costul sistemului și care nu beneficiază de nici un avantaj al său, victime care sînt obiectul colonizării interne și externe. Pentru ele, libertatea înseamnă în primul rînd posibilitatea de a se elibera de regimurile de exploatare brutale și corupte, străine și indigene. Acest proces nu poate să nu amenințe coeziunea societăților bunăstării. În fața acestei amenințări, ele se mobilizează și se militarizează pentru a apăra prin forță și îndoctrinare ordinea stabilită, demonstrînd astfel ipoteza lor potrivit căreia libertatea pretinde represiune. De fapt însă, aceste societăți demonstrează că *propria lor libertate* este incompatibilă cu libertatea altora.

În aceste societăți, procesul de schimbare ia forme noi pe care le pretind condițiile dominante de coeziune și integrare. În sectoarele cele mai avansate din orbita capitalistă, imperativul eliberării apare ca un imperativ al *contestării*. Aceasta este în primul rînd un semn de slăbiciune, care se datorează absenței unei situații revoluționare. O clasă revoluționară nu contestă; ea se bate pentru a lua puterea. Dar contestația arată o trăsătură care apare rar în revoluțiile istorice: caracterul total al revendicării. Refuz total, pentru că întreaga cultură este marcată de alienare: binele *și* răul, cultura intelectuală *și* cultura materială. Refuz, pentru a reconstrui pe baza realizărilor civilizației; dar aceste realizări nu pot fi recuperate decît schimbînd radical instituțiile și autoritățile dominante. Conceptul dialectic de dezvoltare leagă recuperarea de depășirea societății existente.

Astfel se explică izolarea fundamentală a acestor grupuri (contestatare), caracterul lor funciarmente minoritar, eforturile lor disperate de a-și

lega cauza de aceea a „maselor“, fără de care nu se poate imagina schimbarea radicală. Aceasta explică, de asemenea, „caracterul abstract“ şi adesea bizar al contestării: dificultatea de a concentra acţiunea asupra unor probleme concrete şi specifice, susceptibile de a angaja pături largi ale populaţiei integrate.

Caracterul abstract şi total al protestului reflectă condiţia actuală a unei integrări extinse concret la toate clasele populaţiei. Marele Refuz urmăreşte să rupă lanţul fatal care leagă satisfacerea nevoilor de reproducerea sistemului capitalist. Acest lanţ este fixat în interiorul indivizilor înşişi; nevoile unei societăţi represive au devenit propriile lor nevoi; constrîngerea socială se înfăţişează ca libertate a individului. În consecinţă, imperativul revoluţionar ia forma unei negaţii: este vorba de a refuza nevoile şi valorile care, mărind bogăţia socială, întăresc, totodată, „servitutea voluntară“ a populaţiilor privilegiate ale metropolelor şi favorizează servitutea impusă în colonii, în lumea a treia. Ideea că aceasta din urmă ar putea să elibereze lumea întîia este cu totul fantezistă: susţinătorii ideii de mai sus subestimează forţa bazei materiale şi a tehnicii capitalismului avansat. O asemenea forţă nu poate fi sfărîmată decît din interior, şi există indici care arată că procesul a început. Manifestările sale nu sînt prea ortodoxe: emergenţa unui subproletariat (sau mai curînd a unui nou proletariat), revolta unor minorităţi oprimate, protestul în rîndurile intelectualilor de care depinde din ce în ce mai mult reproducerea sistemului, slăbirea legăturilor sociale datorită discreditării valorilor a căror funcţionare este indispensabilă sistemului, enorma descărcare de agresivitate, răspîndirea dereglărilor mentale — într-un cuvînt, o suprastructură care acoperă o bază economică tot mai nestabilă, axată pe risipă şi pe violarea omului şi a naturii.

După moartea lui Dumnezeu, moartea Omului: cucerirea spaţiului, competiţia planetară şi agre-

siunea sînt opera unor roboţi şi a unor maşini care mai sînt încă programate şi conduse de oameni, dar de oameni ale căror obiective sînt limitate de puterea reală şi potenţială a maşinilor lor. Iar această putere, la rîndul ei, este proiectată şi utilizată în conformitate cu exigenţele unei competiţii rentabile pe scară mondială. Competiţia devine opera unor maşini: maşini tehnice, politice; spiritele care conduc maşinile tratează oamenii ca obiecte, iar această reificare transformă înseşi aceste spirite în maşini. Astfel, eliberarea reclamă ca maşina, tehnica şi societatea să fie eliberate de înspăimîntătorul mod în care se face uz de ele, să fie eliberate de oamenii care în prezent decid asupra utilizării lor. O societate liberă este de neconceput dacă automatizarea nu înlocuieşte treptat o muncă socialmente necesară, dar dezumanizantă. Pe baza modului de producţie capitalist, dezumanizarea este ireversibilă. Progresul cantitativ în competiţia agresivă constituie imperativul istoric impus de conservarea şi creşterea sistemului şi impunînd, la rîndul său, această conservare şi această creştere. Progresul cantitativ s-ar transforma în progres calitativ în măsura în care potenţialul distructiv ar fi anihilat: utilizarea ştiinţei şi tehnicii în scopul reconstruirii totale a realităţii, acordîndu-se prioritate abolirii mizeriei şi exploatării şi urmărindu-se crearea unui mediu pe măsura omului.

Acest obiectiv implică autodeterminarea lumii producţiei. Condiţiile obiective (resurse tehnice şi materiale) există, utilizarea lor eliberatoare depinde de emergenţa unui nou Subiect; o conştiinţă şi o sensibilitate decise să nu reproducă *statu quo*-ul. O atare conştiinţă ar trebui să apară în rîndul claselor sociale care joacă un rol tot mai esenţial în procesul de producţie, şi anume la cadrele intelectualităţii tehnice şi ştiinţifice, care, la rîndul lor, ar activiza conştientizarea claselor muncitoare tradiţionale. Şcolile şi univer-

sitățile, tineretul neintegrat apar în calitate de catalizator al unei atare evoluții.

Caracterul său netradițional (prioritatea acordată factorului subiectiv, deplasarea potențialului revoluționar de la vechea clasă muncitoare la grupurile minoritare ale intelectualității și la muncitorii nemanuali) corespunde situației istorice noi și unice. Această situație este realizată într-o societate industrială foarte înaintată, a cărei funcționare este eficace, societate care posedă un aparat militar și polițist bine organizat și tot mai perfecționat, societate în care populația este în mare parte satisfăcută. În această situație, ideea de libertate apare într-o nouă lumină. Pentru beneficiarii prosperității marelui capitalism industrial, libertatea este ceea ce ei au oricum (în particular, atunci cînd se compară cu țările socialiste): o libertate de alegere destul de considerabilă în domeniul politic, al culturii, al pieței. Această libertate este reală și se poate exersa în interiorul unui sistem social cu structură rigidă: ea depinde (sau pare să depindă) de funcționarea continuă a unei administrații din ce în ce mai totale.

În concluzie:

Libertățile „acordate“ acționează împotriva libertății concepute ca autodeterminare. Aceasta din urmă apare din ce în ce mai puțin ca imperativă, ea își pierde din ce în ce mai mult „prețul“ și devine din ce în ce mai puțin esențială pentru existența umană; alegerea supremă, origine și condiție inițială a tuturor celorlalte alegeri, alegerea de către fiecare a modului său de existență nu mai apare ca o nevoie vitală. Dacă această alegere nu va deveni o nevoie vitală — restructurînd gîndirea și acțiunea, raționalitatea și sensibilitatea indivizilor — și atîta timp cît ea nu va deveni astfel, lanțul exploatării nu va fi sfărîmat, oricît de „satisfăcătoare“ ar putea fi viața.

Nu există nici o „lege a progresului“ istoric care să poată impune o astfel de ruptură: ea

rămîne imperativul ultim al raţiunii teoretice şi practice, al omului în măsura în care îşi dă singur legile. În stadiul de evoluţie în care ne aflăm, această autonomie a devenit o posibilitate reală, ba încă pe o scară fără precedent în istorie. Realizarea ei pretinde emergenţa unei conştiinţe politice radicale capabilă să anihileze o mistificare represivă a faptelor, mistificare şi ea fără precedent. Problema este de a detecta trăsăturile unei politici de exploatare în binefacerile dominaţiei. Sînt convins că în rîndurile tineretului militant de astăzi această înţelegere îşi croieşte drum; poate că acesta şi este primul pas către eliberare.

ARTĂ ŞI REVOLUŢIE*

„În ceea ce priveşte arta, se ştie că anumite epoci de înflorire ale acesteia nu concordă cîtuşi de puţin cu dezvoltarea generală a societăţii, şi deci nici cu dezvoltarea bazei materiale a acesteia din urmă, care constituie oarecum scheletul organizării ei"**.

(MARX)

I

Cînd expresia „revoluţie culturală" se foloseşte relativ la Occident, ea desemnează în primul rînd faptul că dezvoltarea ideologică a depăşit dezvoltarea *bazei* societăţii: revoluţie culturală, dar *nu* (încă) revoluţie politică şi economică. Căci în artă, literatură, muzică, comunicaţie, moravuri şi modă s-au petrecut schimbări care vorbesc despre o nouă experienţă, despre o transformare radicală a valorilor, în timp ce structura socială şi expresia ei politică par să fi rămas neschimbate în ce au esenţial sau, cel puţin, în urma schimbărilor culturale. Apoi „revoluţia culturală" arată că astăzi opoziţia radicală implică într-un sens nou întregul domeniu care se află dincolo de necesităţile materiale, mai mult, că ea tinde să transforme total întreaga cultură tradiţională.

Sublinierea potenţialului politic al artei, care este o trăsătură a acestui radicalism, exprimă mai ales nevoia de *a comunica* efectiv acuzarea realităţii existente, precum şi scopurile eliberării. Este un efort de a găsi forme de comunicare care să se poată opune opresiunii exercitate de limbajul şi imaginile ordinii existente asupra minţilor şi trupurilor umane, limbaj şi imagini care au devenit de mult un mijloc de dominare, îndoctrinare

---

* Capitol din volumul *Counterrevolution and Revolt*, The Beacon Press, Boston, 1972.

** K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, Bucureşti, 1962, p. 684.

și o sursă de decepție. Comunicarea nonconformismului radical, noile scopuri istorice ale revoluției au nevoie de un limbaj nonconformist, care să pătrundă în sufletul unor oameni ce și-au interiorizat și și-au însușit nevoile și valorile stăpînilor și administratorilor lor, reproducînd astfel în mințile, conștiințele, simțurile și instinctele lor sistemul existent. Dacă acest limbaj nou trebuie să fie politic, atunci el nu poate fi „inventat": el va depinde în mod necesar de utilizarea subversivă a materialului tradițional, iar posibilitățile acestei subversiuni trebuie căutate acolo unde tradiția însăși a permis, sancționat și conservat un alt limbaj și alte imagini. Un astfel de limbaj diferit există în două domenii aflate la polii opuși ai societății:

1) în artă*;

2) în tradiția populară (limbajul negru, argou...).

Ultimul, ca limbaj al celor oprimați, are în mod natural afinități cu protestul și refuzul.

Limbajul negru, astăzi întrebuințat și alimentat metodic de oamenii de culoare, întărește solidaritatea lor, conștiința identității lor și a tradiției lor culturale, reprimate și deformate. Datorită acestei funcții, el se opune unei întrebuințări generalizate.

O altă formă a rebeliunii lingvistice este folosirea sistematică a „obscenităților". În *An Essay on Liberation*[1] (p. 35) am subliniat presupusul lor potențial politic; astăzi acest potențial a devenit ineficient. Adresat unui sistem care admite „obscenitatea", acest limbaj nu-l mai identifică pe radical, pe cel ce nu aparține sistemului. Mai mult decît atît, limbajul obscen standardizat constituie o desublimare represivă: satisfacere facilă (deși indirectă) a agresivității. Ea se întoarce cu ușurință împotriva sexualității înseși. Folosirea

* Folosesc termenul „artă" pentru a include literatura și muzica. — *Nota autorului.*

[1] H. Marcuse, *An Essay on Liberation (Eseu despre eliberare)*, Boston, Beacon Press, 1969. — *Nota trad.*

de expresii legate de zonele genitale şi anale, care a devenit un fel de ritual în discursurile aşa-numitei stîngi radicale, constituie o *înjosire* a sexualităţii. Prin această înjosire (total inconştientă) a sexualităţii, radicalul pare să se autopedepsească pentru lipsa sa de putere; limbajul său pierde forţa de şoc politică. Deşi trebuie să servească drept un semn distinctiv (al nonconformiştilor radicali), această rebeliune lingvistică anulează identitatea *politică* prin simpla verbalizare a tabuurilor mic-burgheze.

La celălalt pol al societăţii, în domeniul artelor, tradiţia protestului, negarea a ceea ce este „dat“, se află la ea acasă, în drepturile ei. Aici celălalt limbaj, celelalte imagini continuă să fie comunicate, să fie auzite şi văzute; arta este aceea care, într-o formă subversivă, serveşte acum ca o armă în lupta politică împotriva societăţii stabilite, armă a cărei forţă de acţiune depăşeşte un anumit grup privilegiat sau defavorizat. Utilizarea subversivă a tradiţiei artistice urmăreşte de la început o *desublimare* sistematică a culturii, adică desfiinţarea formei estetice[2]. „Forma estetică“ este totalitatea calităţilor (armonie, ritm, contrast) care fac dintr-o operă un întreg de-sine-stătător cu o structură şi o ordine proprie (stilul). Datorită acestor calităţi, opera de artă *transformă* ordinea dominantă a realităţii. Această transformare este „iluzie“, dar o iluzie care dă conţinuturilor reprezentate un sens şi o funcţie diferite de acelea pe care le au în universul dominant al discursului. Cuvinte, sunete, imagini aparţinînd celeilalte dimensiuni „pun în paranteză“ şi invalidează realitatea stabilită în numele unei armonii viitoare.

Iluzia armonizantă, transfigurarea idealistă, deci *divorţul artelor de realitate*, a caracterizat forma estetică. Desublimarea artei înseamnă întoarcerea la o artă „imediată“ care are în vedere şi

---

[2] Vezi *An Essay on Liberation*, p. 42.

activează nu numai intelectul și o sensibilitate rafinată, „distilată“, reprimată, ci, de asemenea și în primul rînd, o experiență sensibilă „naturală“, liberă de cerințele unei societăți exploatatoare anacronice. Se caută forme ale artei care să exprime experiența trupului (și a „sufletului“) nu ca purtătoare ale forței de muncă și resemnării, ci ca purtătoare ale eliberării. Se caută o *cultură senzorială*, „senzorială“ în sensul că ea implică transformarea radicală a experienței și receptivității sensibile a omului: eliberarea lor de sub dominația unei productivități autonomizate, profitabile și mutilatoare. Dar revoluția culturală merge mult mai departe decît o reevaluare a artelor: ea atacă rădăcinile capitalismului în indivizii înșiși.

În capitolul precedent am încercat să evidențiez forța materială, practică a acestei emancipări. Schimbările culturale nu pot fi înțelese adecvat în cadrul schemei abstracte a bazei și suprastructurii (ideologia). În etapa actuală, dezintegrarea „culturii burgheze“ afectează valorile *operaționale* ale capitalismului. O nouă experiență a realității, valori noi diminuează conformismul maselor. Mai eficient decît scopurile și sloganurile lor politice, acest protest „existențial“, greu de izolat și de reprimat, amenință coeziunea sistemului social. Și tocmai acest protest motivează eforturile de a submina, totodată, și cultura „superioară“ a sistemului: năzuința de a găsi moduri de viață total diferite de cel existent apare ca depinzînd în bună măsură de eliberarea de „cultura burgheză“. Astăzi atît arta cultă cît și cea populară par să fi rupt aproape total cu tradiția lor burgheză. Noile forme „deschise“ sau „forme libere“ nu exprimă doar un nou stil în succesiunea lor istorică, ci mai curînd negarea universului tradițional al artei, efortul de a schimba funcția istorică a artei. Dar se angajează efectiv aceste eforturi pe drumul eliberării? Subminează ele într-adevăr

ceea ce pretind că subminează? Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie mai întîi să analizăm *„cultura burgheză“*.

Este ea un numitor comun semnificativ (deosebit de unul vag, anistoric) care caracterizează cultura dominantă începînd cu secolul al XVI-lea pînă în secolul al XX-lea? Subiectul istoric al acestei culturi este *burghezia:* în primul rînd, clasa de mijloc a orașelor situată între nobilime, pe de o parte, și țărani și meșteșugari, pe de altă parte; în al doilea rînd, clasa conducătoare, care se opune muncitorilor industriali în secolul al XIX-lea. Dar burghezia, care este (sau se presupune că este) reprezentată de cultura acestei perioade, *nu mai este* astăzi, în ce privește funcția socială și spiritul, *clasa conducătoare*, iar cultura ei nu mai este dominantă în societatea capitalistă avansată contemporană. Afirmația este valabilă atît pentru cultura *materială* cît și pentru cultura *intelectuală*, artistică („superioară“).

Reamintim că *deosebirea* dintre aceste două sfere ale culturii constă în următoarele:

— cultura materială cuprinde modelele comportamentale efective pentru „cîștigarea existenței“, sistemul valorilor *operaționale*; principiul randamentului, familia patriarhală ca unitate educativă; munca în calitate de chemare, vocație;

— cultura intelectuală cuprinde valorile „superioare“, știința și „umanitățile“, arta și religia. Vom vedea că aceste două dimensiuni ale culturii burgheze, care de la început nu au format un tot unitar, s-au dezvoltat în tensiune, chiar contradicție, una față de alta.

În *cultura materială*, tipic „burgheze“ au fost: a) preocuparea pentru bani, afaceri, „comerț“ ca valori „existențiale“, sancționate de religie și morală; b) funcția economică și „spirituală“

dominantă a tatălui ca şef al familiei şi întreprinderii; c) o educaţie autoritară menită să reproducă şi să interiorizeze aceste scopuri utilitariste.

Acest „stil de viaţă", caracteristic pentru cultura materială burgheză, a fost impregnat cu o raţionalitate instrumentalistă care se opunea tendinţelor liberale, devaloriza sexualitatea, promova discriminarea împotriva femeii şi impunea represiunea în numele lui Dumnezeu şi al afacerilor.

În acelaşi timp, *cultura intelectuală*, devalorizînd şi chiar negînd această cultură materială, a fost în mare măsură idealistă; ea a sublimat forţele represive, asociind întotdeauna împlinirea cu renunţarea, libertatea cu supunerea, frumuseţea cu iluzia *(Schein)*.

A devenit evident că această cultură a încetat să fie cultura dominantă. Astăzi clasa dominantă nu are o cultură proprie (aşa încît ideile clasei dominante să poată deveni ideile dominante) şi nici nu practică cultura burgheză, pe care a moştenit-o. Cultura burgheză clasică este astăzi învechită, ea se dezintegrează nu datorită revoluţiei culturale şi rebeliunii studenţilor, ci mai curînd datorită dinamicii capitalismului monopolist, care a făcut această cultură incompatibilă cu cerinţele supravieţuirii şi creşterii lui.

În continuare voi rezuma pe scurt principalele simptome ale acestei *dezintegrări* interne a culturii burgheze:

— renunţarea la „ascetismul lumesc", care constituia „spiritul clasic al capitalismului": „revoluţia keynesiană" ca o premisă a unei acumulări lărgite a capitalului;

— dependenţa clasei conducătoare de reproducţia unei „societăţi de consum", care vine într-o contradicţie crescîndă cu nevoia capitalistă de perpetuare a muncii înstrăinate;

— pe linia nevoii sociale de integrare intensivă a comportamentului pe orbita capitalistă, discreditarea noţiunilor idealiste, educarea în

spirit pozitivist, pătrunderea metodelor științelor „riguroase“ în științele sociale și „umanități“;

— cooptarea subculturilor liberale care pot contribui la creșterea vînzării mărfurilor;

— distrugerea universului limbajului: superorwellianismul ca mod normal de comunicare;

— declinul imaginii paterne și al supraeului în familia burgheză[3].

Unde și cînd clasa conducătoare de azi mai aderă încă la valorile culturale tradiționale, ea o face cu cinismul ritual cu care se vorbește despre apărarea lumii libere, inițiativei private, drepturilor omului, individualismului. Cinism, pentru că nici o ideologie nu poate ascunde faptul că această clasă conducătoare nu mai dezvoltă forțele productive presupuse de instituțiile amintite, ci le frînează și abuzează de ele. Ideologia părăsește suprastructura (unde este înlocuită de un sistem de minciuni sfruntate și nonsens) și este încorporată în bunurile și serviciile societății de consum; ele susțin conștiința falsă a unei vieți bune.

Dar se ridică următoarea întrebare: dacă astăzi sîntem martorii dezintegrării culturii burgheze, dezintegrare care este rezultatul dinamicii interne a capitalismului contemporan și al adaptării culturii la cerințele lui, atunci revoluția culturală, în măsura în care urmărește distrugerea culturii burgheze, nu coincide cu adaptarea și redefinirea capitalistă a culturii? Nu se întîmplă acest lucru tocmai întrucît ea își realizează scopul propriu — pregătirea terenului pentru o cultură calitativ deosebită, radical anticapitalistă? Nu este vorba aici de un dezacord periculos, dacă nu de o contradicție, între scopurile politice ale contestației și teoria și practica ei culturală?

---

[3] Vezi *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press, 1955, 1966, p. 85, și Henry și Yela Lowenfeld, *Our permissive society and the Superego*, în *The Psychoanalytic Quarterly*, October, 1970.

Nu trebuie contestaţia să-şi modifice „strategia“ ei culturală pentru a rezolva această contradicţie?

Contradicţia apare foarte clar în eforturile de a dezvolta o antiartă, o „artă vie“, în refuzul formei estetice. Aceste eforturi sînt puse în slujba scopului de largă respiraţie de a anula separaţia dintre cultura intelectuală şi cultura materială, separaţie care exprimă caracterul de clasă al culturii burgheze. Iar acest caracter de clasă este considerat ca fiind definitoriu pentru cele mai reprezentative şi cele mai desăvîrşite *opere* ale perioadei burgheze.

Mai întîi, o scurtă privire critică asupra acestei idei. O considerare globală a acestor *opere*, cel puţin începînd cu secolul al XIX-lea, ar arăta că ele sînt caracterizate în primul rînd de o marcată atitudine *antiburgheză:* cultura superioară acuză, respinge cultura materială a burgheziei, se dezice de aceasta. Ea este, într-adevăr, separată: ea se distanţează singură de lumea mărfurilor, de brutalitatea industriei şi a comerţului burghez, de deformarea relaţiilor umane, de mercantilismul capitalist, de raţiunea instrumentalistă. Universul estetic *contrazice* realitatea — o contrazicere „metodică“, intenţionată.

Această contrazicere nu este niciodată „directă“, imediată, totală; ea nu-şi asumă forma unui roman politic sau social, a unui poem, picturi de aceeaşi factură. Sau, cînd acest lucru se întîmplă (ca în opera lui Büchner, Zola, Ibsen, Brecht, Delacroix, Picasso), *opera* rămîne prizoniera structurii *artei*, a *formei* dramei, romanului, picturii, distanţîndu-se astfel de realitate. Negaţia este „conţinută“ de formă, ea este întotdeauna o contradicţie „nemanifestă“, „sublimată“, care transfigurează, transsubstanţiază realitatea dată — şi eliberarea de ea. Această transfigurare creează un univers închis în sine; chiar dacă este realist sau naturalist, el constituie *alteritatea* realităţii şi naturii. În acest univers estetic, con-

tradicțiile sînt, într-adevăr, „rezolvate" în măsura în care ele apar în cadrul unei ordini universale căreia îi aparțin. Iar această ordine este în primul rînd o ordine foarte concretă, istorică: cea a orașului-stat elen, a curților feudale sau a societății burgheze. În acest univers, destinul individului (așa cum e descris în opera de artă) este mai mult decît individual: el este și destinul altora. Nu există operă de artă în care acest universal să nu se manifeste în caractere, acțiuni, suferințe particulare. „Manifestarea" se realizează într-o formă imediată, sensibilă, și nu într-una „simbolică": individualul „întruchipează" universalul; astfel el devine purtătorul universalului care erupe în acest destin și loc unic.

Opera de artă transformă un conținut particular, individual în ordinea socială universală la care el participă, dar semnificația acestei transformări se *limitează* la această ordine? Este adevărat că „validitatea" operei de artă se *limitează* la orașul-stat elen, la societatea burgheză etc.? Desigur, nu. Teoria estetică este confruntată cu o problemă foarte veche: care sînt calitățile care fac ca tragedia greacă, epica medievală să fie și astăzi adevărate, nu numai inteligibile, dar și sursă de trăire? Răspunsul trebuie căutat la două niveluri ale „obiectivității": 1) transfigurarea estetică revelează condiția umană proprie întregii istorii (după Marx, preistorii) a umanității care depășește orice condiție particulară; 2) forma estetică corespunde anumitor calități constante ale intelectului, sensibilității și imaginației umane, calități pe care tradiția esteticii filozofice le-a interpretat ca fiind ideea de frumos[4].

Datorită acestei transfigurări a universului istoric specific pe care o realizează opera de artă, transfigurare care se produce în prezentarea con-

---

[4] Pentru o analiză a discuției „poziției obiectiviste în estetică", vezi Stefan Morawski, *Artistic Value*, în *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 5, nr. 1, în special p. 36.

ţinutului specific însuşi, arta deschide realitatea existentă spre o altă dimensiune: cea a posibilei eliberări. Desigur, arta este iluzie *(Schein)*, dar o iluzie în care se manifestă o altă realitate. Şi aceasta se întîmplă doar dacă arta însăşi se *vrea* iluzie: o lume ireală, deosebită de cea existentă. Şi tocmai în transfigurarea amintită arta conservă şi *transcende* caracterul ei de clasă. Transcenderea nu este orientată doar spre un domeniu al purei ficţiuni şi fantezii, ci şi spre un univers de posibilităţi concrete.

Voi încerca mai întîi să degajez trăsăturile tipice pentru caracterul de clasă al culturii superioare din evul burghez. În general, ele constau în descoperirea şi proslăvirea *subiectului* individual, a „persoanei autonome" care trebuie să-şi primească dreptul său, să devină un eu într-o lume şi împotriva unei lumi care distruge eul. Această subiectivitate deschide o nouă dimensiune în realitatea burgheză, o dimensiune a libertăţii şi împlinirii; dar acest cuprins al libertăţii este găsit în cele din urmă în lumea *interioară (Innerlichkeit);* astfel, el este „sublimat", dacă nu transformat în ceva ireal. În realitatea existentă, individul se adaptează, renunţă sau se distruge singur. Realitatea dată se conduce după dreptul ei propriu, după adevărul ei propriu; ea are morala ei proprie, fericirea şi plăcerile ei proprii (şi se pot spune multe lucruri despre ele!). Celălalt adevăr îl constituie muzica, cîntecul, versul, imaginea aşa cum apar în opera maeştrilor: un domeniu estetic ce-şi este sieşi suficient, o lume a armoniei estetice care se dezinteresează de realitatea mizerabilă. Tocmai acest „adevăr interior", tocmai această frumuseţe, profunzime şi armonie sublimă a imaginii estetice este aceea care astăzi apare intolerabilă din punct de vedere spiritual şi fizic, falsă, ca o parte a culturii-marfă, ca un obstacol în calea eliberării.

Mărturisesc că am întîmpinat dificultăţi în definirea caracterului de clasă al artei burgheze.

Cu siguranță, operele artei burgheze sînt mărfuri; este posibil chiar ca ele să fie create ca mărfuri pentru vînzare pe piață. Dar acest fapt nu modifică substanța lor, adevărul lor. În artă „adevărul“ nu se referă doar la consistența internă și la logica *operei*, ci și la *validitatea* a ceea ce ea spune, a imaginilor ei, a sunetului și ritmului ei. Ele descoperă și comunică fapte și posibilități ale existenței umane. Ele „văd“ această existență într-o lumină foarte diferită de cea în care ea apare în limbajul obișnuit (și științific) și în comunicarea care-i corespunde. În acest sens, *opera* autentică are, într-adevăr, un sens care aspiră la validitate generală, la obiectivitate. În definitiv, textul, structura, ritmul unei opere există „obiectiv“; ele pot fi reconstruite și identificate ca fiind identice în și prin oricare interpretare, receptare sau deformare particulară, și împotriva lor. Obiectivitatea *operei*, validitatea ei generală nu este anulată de faptul că cei care au creat-o proveneau din familii burgheze: a susține acest lucru înseamnă a confunda dimensiunea psihologică cu cea ontologică. Desigur, structura ontologică a artei este una *istorică*, dar istoria este istoria *tuturor* claselor. Ele coexistă într-un mediu identic în trăsăturile lui generale (oraș, țară, natură, anotimpuri etc.), iar lupta lor se desfășoară în cadrul acestui mediu universal obiectiv.

În plus, arta înfățișează și o altă totalitate, o totalitate mai cuprinzătoare, „negativă“: universul „tragic“ al existenței umane și al căutării veșnic reînnoite a izbăvirii — promisiunea eliberării. Am arătat că arta evocă această promisiune; datorită acestei funcții, ea transcende orice conținut de clasă particular, fără să-l elimine. Desigur, în arta burgheză există un astfel de conținut de clasă: burghezul, decorul său și problemele sale domină scena, așa cum cavalerul, decorul său și problemele lui o făceau în arta medievală. Dar este suficient acest fapt pentru a defini adevărul, conținutul și forma operei de artă? Hegel a pus

în evidență continuitatea de substanță, adevărul care unește romanul modern cu epica medievală:

„Romanescul acesta este cavalerismul redevenit serios, avînd iarăși un conținut real. Accidentalitatea existenței exterioare s-a transformat în orînduire fermă, sigură, a statului și a societății civile, încît acum locul scopurilor himerice pe care le urmărea cavalerul îl iau poliția, justiția, armata, conducerea de stat. Datorită acestui fapt se schimbă și spiritul cavaleresc al eroilor care acționează în romanele mai noi. Cu scopurile lor subiective: iubire, onoare, ambiție sau cu idealurile lor de reformatori ai lumii, ei se găsesc ca indivizi în fața acestei orînduieli consolidate și a prozei realității care le ridică în cale dificultăți din toate părțile. Atunci, dată fiind această opoziție, dorințele și pretențiile subiective cresc enorm, deoarece fiecare găsește în fața sa o lume fermecată, care, după el, nu este cum trebuie să fie, împotriva căreia el trebuie să lupte fiindcă aceasta îi rezistă și, dată fiind fermitatea ei dură, nu cedează în fața pasiunilor lui, ridicînd în fața acestora voința unui tată, a unei mătuși, apoi raporturile cetățenești drept tot atîtea piedici"[5].

Firește, există conflicte și soluții specific burgheze, nemaiîntîlnite în perioadele istorice precedente (vezi Defoe, Lessing, Flaubert, Dickens, Ibsen, Thomas Mann), dar caracterul lor specific are o semnificație universală. La fel, Tristan, Parsifal, Siegfried sînt simpli cavaleri feudali al căror destin este determinat doar de codul feudal? Conținutul de clasă este, fără îndoială, prezent, dar el devine transparent în calitate de condiție și de vis al umanității: conflict și împăcare între om și om, între om și natură —miracolul formei estetice. În conținutul particular apare o altă dimensiune, unde bărbații și

---

[5] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 601—602.

femeile burgheze (și feudale) întruchipează specia om: ființa umană.

Firește, cultura superioară a perioadei burgheze a fost (și este) o cultură pentru elite, accesibilă și semnificativă doar pentru o minoritate privilegiată, dar acest caracter este specific culturii începînd cu antichitatea. Locul secundar (sau absența) clasei muncitoare din acest univers cultural îi conferă desigur un caracter de clasă, dar nu un caracter specific burghez. Dacă lucrurile stau astfel, atunci avem motive să afirmăm că revoluția culturală nu vizează doar cultura burgheză, ea este orientată împotriva formei estetice ca atare, împotriva artei ca atare, împotriva literaturii ca literatură. Și, într-adevăr, dovezile oferite de revoluția culturală confirmă această presupunere.

II

Care sînt principalele capete de acuzare ale rechizitoriului făcut formei estetice?

— ea nu exprimă în mod adecvat condiția umană reală;

— ea s-a rupt de realitate, creînd o lume a iluziei frumoase *(schöner Schein)*, a justiției poetice, a ordinii și armoniei artistice, care reconciliază ireconciliabilul, justifică nejustificabilul;

— în această lume a reconcilierii iluzorii, energia instinctelor vieții, energia sensibilă a corpului, creativitatea materiei care constituie forțele eliberării sînt reprimate datorită acestor trăsături;

— forma estetică este un factor de stabilizare în societatea represivă, prin aceasta devenind ea însăși represivă.

Cu prilejul primei expoziții suprarealiste la Londra, una din primele manifestări ale revoluției culturale, Herbert Read a dat o formulare programatică relației dintre arta clasică și represiune:

„Clasicismul, s-o spunem fără altă introducere, reprezintă astăzi pentru noi, și a reprezentat

întotdeauna, forțele opresiunii. Clasicismul este corespondentul intelectual al tiraniei politice. Așa a fost în lumea antică și în cea medievală; el a fost reînviat pentru a exprima dictaturile Renașterii și a devenit credoul oficial al capitalismului.

Normele artei clasice reprezintă modelele tipice ale ordinii, proporției, simetriei, echilibrului, armoniei și ale tuturor însușirilor statice și anorganice. Ele sînt concepte intelectuale care controlează sau reprimă instinctele vitale de care depinde creșterea și deci schimbarea; ele nu constituie o preferință care se formează liber, ci mai curînd un ideal impus"[6].

Revoluția culturală de azi extinde refuzul lui Herbert Read la toate stilurile, vizînd însăși esența artei burgheze.

Este atacat „caracterul afirmativ" al culturii burgheze, datorită căruia arta servește la înfrumusețarea și justificarea ordinii existente[7]. Forma estetică răspunde la mizeria individului burghez izolat prin celebrarea umanității universale, la frustrarea fizică prin exaltarea frumuseții sufletului, la servitutea exterioară prin proslăvirea valorii libertății interioare.

Dar această afirmare are propria ei dialectică. Nu există operă de artă care să nu contracareze atitudinea ei afirmativă prin „forța negativului" care să nu evoce în chiar structura ei imaginile, muzica unei alte realități, a unei alte ordini, reprimată de cea existentă, dar totuși vie în memorie și anticipare, în ceea ce se întîmplă bărbaților și femeilor și în rebeliunea lor față de aceasta. Acolo unde dispare această tensiune între afirmație și negație, între plăcere și tristețe, cultură superioară și materială, unde opera nu mai men-

---

[6] *Surrealism*, editat și prefațat de Herbert Read, New York, Harcourt, Brace and Co., 1963, p. 23, 25.

[7] Vezi articolul meu *Der affirmative Charakter der Kultur* (1937). Traducerea engleză poate fi găsită în *Negations*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 88 și, mai ales, 89.

ține unitatea dialectică între ceea ce este și ceea ce poate (și trebuie) să fie, arta își pierde adevărul, se autoanulează. Și tocmai în forma estetică există această tensiune, precum și calitățile critice, negatoare, de transcendere ale artei burgheze — însușirile ei antiburgheze. A le recîștiga și a le transforma, a le salva de la eliminare trebuie să fie una din sarcinile revoluției culturale.

Această apreciere diferită, pozitivă a formei estetice, validarea ei în vederea reconstrucției radicale a societății, pare să fie impusă de noul stadiu al procesului istoric în cadrul căruia se desfășoară revoluția culturală: stadiul dezagregării pronunțate a sistemului capitalist și al reacției corespunzătoare față de acest fenomen — organizarea contrarevoluționară a represiunii. În măsura în care ultimul aspect este precumpănitor față de primul, în aceeași măsură opoziția se „deplasează“ spre domeniul cultural și subcultural pentru a găsi aici imaginile și tonurile care pot răzbate prin universul existent al discursului și care conservă viitorul.

Situația este mai gravă acum decît a fost în perioada care începe odată cu arta modernă (în ultima treime a secolului al XIX-lea) și durează pînă la ascensiunea fascismului. În Occident revoluția a fost învinsă, fascismul a arătat un drum spre instituționalizarea teroarei pentru salvarea sistemului capitalist, iar în țara industrială cea mai avansată, care continuă să domine acest sistem pe scară mondială, clasa muncitoare nu este o clasă revoluționară. Deși cultura clasică burgheză nu mai există, dezvoltarea unei culturi independente, postburgheze (socialistă) a fost oprită. Lipsită de teren și bază proprie în societate, revoluția culturală apare mai curînd ca o negație abstractă decît ca moștenitorul istoric al culturii burgheze. Neavînd ca purtător o clasă revoluționară, revoluția culturală își caută sprijin în două direcții diferite, chiar opuse; pe de o parte, ea încearcă să exprime prin cuvînt, imagine, ton sentimentele și nevoile „maselor“ (care

nu sînt revoluționare); pe de altă parte, ea elaborează antiforme constituite prin simpla atomizare și fragmentare a formelor tradiționale: poeme care nu sînt decît proză obișnuită, dispusă în formă de versuri; picturi care substituie un simplu montaj tehnic de părți și elemente oricărui întreg semnificativ; muzica ce înlocuiește armonia clasică, înalt „intelectuală", „celestă", cu o polifonie extrem de spontană, deschisă. Dar antiformele sînt incapabile să depășească sciziunea între „viața reală" și artă. Acestor tendințe li se opun altele, care, înnoind radical tradiția burgheză, păstrează calitățile ei progresiste.

În această tradiție, ordinea, proporția, armonia au fost, într-adevăr, calități estetice esențiale. Totuși aceste calități nu sînt nici „concepte intelectuale", nici nu reprezintă „forțele represiunii". Mai curînd ele reprezintă contrariul: ideea, ideația unei lumi mîntuite, eliberate — liberă de forțele represiunii. Aceste calități sînt „statice" pentru că *opera* „înlănțuie" mișcarea distructivă a realității, pentru că ea are întotdeauna un „sfîrșit"*. Dar această statică este una a împlinirii, a odihnei: *sfîrşitul violenței*; speranța mereu reînnoită pe care o trezește sfîrșitul tragediilor lui Shakespeare, speranța că lumea poate fi acum una diferită. Aceasta este calitatea statică proprie muzicii lui Orfeu, care anulează lupta existenței animale, calitate care este poate defini-

* Acest fapt pune problema dacă nu cumva arta conține în sine o limitare a subiectului, dacă nu cumva anumite subiecte sînt excluse apriori ca incompatibile cu arta. De exemplu, prezentarea — fără calitățile negatoare — a cruzimii, violenței etc. Desigur, există mari picturi ale unor scene de bătălie, tortură, crucificare care nu trezesc revolta împotriva a ceea ce se întîmplă — sînt ele opere de artă adevărate altfel decît într-un sens pur tehnic și deci fără mesajul adevărului care este adevărul propriu artei? Atunci arta devine în întregime afirmativă; chiar prezența unor calități estetice desăvîrșite nu salvează opera de la a deveni o simplă „decorație"; îi lipsește necesitatea (interioară).

torie pentru orice muzică mare*. Normele care guvernează ordinea artei nu sînt cele care guvernează realitatea, ci mai curînd norme ale *negării* ei: este ordinea care domnește în țara lui Mignon din *Invitation au Voyage* de Baudelaire, a peisajelor lui Claude Lorrain...; ordinea care ascultă de „legile frumosului“, de legile *formei*.

Fără îndoială, forma estetică conține și o *altă ordine* care poate reprezenta, într-adevăr, forțele opresiunii, care subordonează oamenii și lucrurile *rațiunii de stat* sau rațiunii societății existente. Aceasta este o ordine care cere resemnare, autoritate, control al „instinctelor vieții“, recunoașterea îndreptățirii existentului. Iar această ordine este impusă de Destin, Zei, regi, oameni înțelepți sau de conștiința sau sentimentul vinovăției sau pur și simplu există. Este ordinea care triumfă asupra lui Hamlet, Lear, Shylock, Antony, Berenice și Phedra, Mignon, doamnei Bovary, Julien Sorel, Romeo și Julieta, Don Juan, Violetta — asupra dizidenților, victimelor și îndrăgostiților tuturor timpurilor. Dar chiar atunci cînd justiția imparțială a operei aproape că absolvă realitatea de crima opresiunii, forma estetică neagă această imparțialitate și exaltă victimele: adevărul constă în frumusețea, tandrețea și pasiunea victimelor, și nu în raționalitatea agresorilor.

Normele care guvernează ordinea estetică nu sînt „concepte intelectuale“. Firește, nu există operă autentică să nu presupună efort intelectual și disciplină intelectuală în organizarea materialului. Nu există o artă „automatică“ și nici o artă care „imită“: arta înțelege lumea. Imediatul sensibil pe care îl realizează arta *presupune* o sinteză a experienței conform unor principii universale, singurele care conferă *operei* mai mult decît o semnificație particulară. Aceasta este

---

* Nietzsche întreba: „Nu aparține oare muzica unei culturi unde dominația oricărui fel de violență a luat sfîrșit?“ (*Werke*, vol. XVI, Stuttgart, Alfred Kröner, 1911, p. 260.)

sinteza a două niveluri antagoniste ale realității: ordinea existentă și eliberarea posibilă sau imposibilă de ea; în ambele planuri interacționează ceea ce este istoric și ceea ce este universal. În sinteza însăși, sensibilitatea, imaginația și intelectul fuzionează.

Rezultatul este crearea unei alte lumi, diferită de cea existentă, dar totuși derivată din ea; această transformare nu violentează obiectele (oamenii și lucrurile), ci pledează pentru ele, exprimă în cuvinte, tonuri și imagini ceea ce este tăcut, deformat, suprimat în realitatea dată. Iar această forță cognitivă și eliberatoare a artei se manifestă în toate stilurile și formele ei. Chiar în pictura sau în romanul realist care narează o acțiune care s-ar fi putut întîmpla (sau care s-a și întîmplat) în acel timp și în acel loc, acțiunea este modificată de forma estetică. Chiar dacă în *operă* bărbații și femeile pot vorbi sau acționa ca „în realitate", chiar dacă lucrurile arată ca în „realitate", totuși o altă dimensiune este prezentă în descrierea mediului, în structurarea timpului și spațiului (interior și exterior), în tăcerea manifestă, în ceea ce nu este prezent*, precum și în viziunea microscopică (sau macroscopică) asupra lucrurilor. Astfel putem spune că în ordinea estetică lucrurile sînt deplasate la locul lor, care nu este locul pe care-l ocupă în mod întîmplător; deci prin această transformare ele sînt puse la locul ce le revine de drept.

Transformarea estetică este, desigur, *imaginară;* ea trebuie să fie imaginară căci ce altă fa-

---

* Referindu-se la Stendhal, Merleau-Ponty spune: „Subiectul unui roman, ca și subiectul unei picturi poate fi povestit, dar forța romanului, ca și a picturii nu constă în subiect. Ceea ce contează nu este atît faptul că Julien Sorel, atunci cînd află că Mme de Rênal l-a înșelat, se duce la Verrière și încearcă s-o ucidă; importante sînt, după aflarea veștii, tăcerea, cavalcada de vis, certitudinea fără gînd, hotărîrea nestrămutată... Dar aceste lucruri nu sînt spuse nicăieri" (M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 124).

cultate decît imaginația poate oferi prezența sensibilă a ceea ce nu există (încă)? Această transformare este mai mult sensibilă decît conceptuală; ea trebuie să producă plăcere („plăcere dezinteresată"); ea rămîne subordonată armoniei. Face această subordonare în mod inevitabil din arta tradițională un agent al represiunii, o dimensiune a respectivei ordini existente?

III

Caracterul afirmativ al artei rezidă nu atît în divorțul ei cu realitatea, cît în ușurința cu care poate fi împăcată cu realitatea existentă, folosită ca decorul ei, recomandată și experimentată ca o valoare recompensantă dar neangajantă, a cărei posesie distinge ordinea „superioară" a societății, pe cei educați de mase. Dar forța afirmativă a artei este, de asemenea, forța care neagă această afirmație. Deși utilizată de feudali și burghezi ca un simbol al statutului lor, ca un obiect de consum și ca un semn de rafinament, arta a păstrat alienarea față de realitatea existentă care este punctul ei de plecare. Este o alienare secundă, datorită căreia artistul se detașează metodic de societatea alienată și creează un univers ireal, „iluzoriu", în interiorul căruia arta are și comunică propriul ei adevăr. În același timp, această alienare *leagă* arta de societate: ea conservă caracterul de clasă și-l face transparent. Ca „ideologie", arta „infirmă" ideologia dominantă. Conținutul de clasă este „idealizat", stilizat, devenind astfel receptacolul unui adevăr universal dincolo de conținutul de clasă particular. De exemplu, teatrul clasic stilizează lumea prinților, a nobililor și a bürgerilor reali din perioada respectivă. Deși această clasă conducătoare nu vorbea și nu acționa ca exponenții ei de pe scenă, totuși ea putea cel puțin să recunoască în ei propria ideologie, idea-

lul, modelul ei (sau caricatura)*. Curtea de la Versailles putea să înţeleagă teatrul lui Corneille şi să recunoască în el propriul cod ideologic; la fel, curtea de la Weimar se putea aştepta să-şi găsească ideologia proprie la curtea din Thaos în *Iphigenia* lui Goethe sau la curtea din Ferrara în al său *Torquato Tasso*.

Terenul pe care s-au întîlnit arta şi realitatea a fost stilul de viaţă. Nobilimea parazitară a avut propria ei formă estetică, care impunea un comportament ritual: onoare, demnitate, viaţă exterioară festivă, „cultură superioară", educaţie. Teatrul clasic a fost *mimesisul* şi, în acelaşi timp, idealizarea critică a acestei ordini. Dar, dincolo de orice înrudire cu realitatea existentă şi de adaptare la ea, teatrul proclamă propria lui disociere faţă de ea. Alienarea artistică apare în teatru ca decorul lui istoric, ca limbajul lui, ca „exagerările" şi condensările lui.

Formele alienării se modifică odată cu schimbările fundamentale din societate. Odată cu democratizarea şi industrializarea proprii capitalismului, clasicismul şi-a pierdut mult din adevărul său; el şi-a pierdut afinitatea, înrudirea cu codul şi cultura clasei conducătoare. Nici cea mai absurdă imaginaţie nu poate concepe existenţa unei afinităţi între Casa Albă şi clasicism, iar ceea ce a mai fost încă de conceput în Franţa lui De Gaulle a devenit de neconceput sub succesorul său.

Alienarea artistică face ca opera de artă, universul artei să fie esenţialmente ireale: ea creează o lume care nu există, o lume a aparenţei, iluziei *(Schein)*. Dar în această transformare a realităţii în iluzie, şi numai în ea, apare adevărul subversiv al artei.

---

[8] Vezi Leo Lowenthal, *Literature and the Image of Man*, Boston, Beacon Press, 1957, în special introducerea şi cap. IV.

În acest univers, orice cuvînt, orice culoare, orice sunet este „nou", deosebit, distanţîndu-se de contextul familiar al percepţiei şi intelectului, de certitudinea simţurilor şi a raţiunii în care oamenii şi natura sînt îngrădiţi. Devenind componente ale formei estetice, cuvintele, sunetele, figurile şi culorile sînt separate de utilizarea şi funcţia lor familiară, obişnuită; astfel, ele sînt eliberate pentru o nouă dimensiune a existenţei*. Aceasta este realizarea *stilului* care este poemul, romanul, pictura, compoziţia. Stilul — întrupare a formei estetice —, subordonînd realitatea unei alte ordini, o subordonează, totodată, „legilor frumosului".

Adevărul şi falsul, dreptul şi nedreptul, durerea şi plăcerea, calmul şi violenţa devin categorii estetice în cadrul structurii *operei*. Lipsite astfel de realitatea lor (imediată), ele intră într-un nou context în care chiar urîtul, cruzimea, boala devin părţi ale armoniei estetice care caracterizează întregul. Prin aceasta ele nu sînt „anulate": în gravura lui Goya, oroarea rămîne oroare, dar în acelaşi timp „imortalizează" oroarea ororii.

IV

În capitolul II m-am referit la supravieţuirea subterană a teoriei antice a reamintirii în teoria lui Marx. Noţiunea vizează o calitate reprimată a oamenilor şi lucrurilor care, odată recunoscută,

---

* Iată excelenta descriere pe care o face Merleau-Ponty alienării metodice din pictura lui Cézanne. Cézanne rupe cu experienţa obişnuită a lumii noastre: „[El] dezvăluie fundalul de natură inumană pe care se instalează omul. Tocmai de aceea personajele sale sînt străine şi parcă văzute de o fiinţă aparţinînd altei specii. Natura însăşi este despuiată de atributele care o pregătesc pentru comuniuni animiste: peisajul este lipsit de vînt, apa lacului Annecy este lipsită de mişcare, obiectele îngheţate, ezitante, ca la începuturile Pămîntului. Este o lume lipsită de familiaritate, în care nu te simţi bine, care interzice orice efuziune umană" (*Le Doute de Cézanne*, în *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 30).

ar putea conduce spre o schimbare radicală în relația dintre om şi natură. Discuția teoriei tînărului Marx situa conceptul reamintirii în contextul „emancipării simțurilor": termenul „estetic" desemna lumea sensibilității. Aici, în discutarea teoriei critice, „estetic" desemnează domeniul artei.

La un prim nivel, arta este reamintire: ea apelează la o experiență şi înţelegere preconceptuală, care reapare în contextul funcţionării sociale a experienței şi înțelegerii, opunîndu-i-se; ea contestă rațiunea și sensibilitatea instrumentaliste.

Atunci cînd atinge acest prim nivel — unde efortul intelectual este inoperant —, arta violează tabuuri: ea îndreaptă vocea, privirea şi auzul spre lucruri care în mod obişnuit sînt reprimate: visurile, amintirile, dorințele — ultimul refugiu al sensibilității. Aici nu se mai suprapune nici o constrîngere: forma, departe de a reprima conținutul, îl face să apară în integritatea lui. Aici nu mai există nici conformism, nici rebeliune, ci doar tristeţe şi bucurie. Aceste două calități extreme, punctele supreme ale artei par să fie prerogativele muzicii (care „dă miezul cel mai profund ce precede orice formă, inima lucrurilor"[9]), iar în cadrul muzicii, ale melodiei. Melodia — dominantă, *cantabile* — este unitatea fundamentală a reamintirii: străbătînd toate variațiunile, persistînd atunci cînd este suspendată şi nu mai poartă compoziţia, ea susţine punctul suprem — în bogăția şi complexitatea operei şi împotriva lor. Ea este vocea, frumusețea, calmul unei alte lumi aici pe pămînt; ea este mai ales vocea care constituie structura bidimensională a muzicii clasice şi romantice.

În teatrul clasic, versul este vocea dominantă a lumii bidimensionale. Versul contestă regula

---

[9] Arthur Schopenhauer, *The World As Will and Representation*, New York, Dover, I, § 52.

limbajului obişnuit şi devine un mijloc de expresie pentru ceea ce rămîne nespus în realitatea existentă. Ritmul versului este acela care face posibilă, înaintea oricărui conţinut specific, emergenţa realităţii ireale şi a adevărului ei. „Legile frumosului" dau formă realităţii pentru a o face transparentă. Modul „sublimat" în care vorbesc protagoniştii teatrului clasic, şi nu doar ceea ce fac şi suferă, evocă şi, totodată, refuză existentul.

Teatrul burghez (însemnînd aici: teatrul în care protagoniştii aparţin burgheziei) se mişcă de la început într-un univers estetic desublimat, deidealizat. Proza înlocuieşte versul; se renunţă la decorul istoric, realismul este precumpănitor. Forma clasică cedează teren formelor deschise („Sturm und Drang"). Dar ideile egalitare ale revoluţiei burgheze aruncă în aer universul realist: conflictul de clasă dintre nobilime şi burghezie ia forma unei tragedii pentru care nu există soluţie. Iar atunci cînd acest conflict de clasă nu s-a mai aflat în centrul atenţiei teatrului conţinutul burghez specific a fost depăşit: lumea burgheză este nimicită de figuri sau situaţii simbolice care devin mesagerii catastrofei şi eliberării (Ibsen, Gerhart Hauptmann).

Nici romanul nu este închis acestei transcenderi estetice. Indiferent de „intriga" sau mediul particular care constituie subiectul unui roman, proza lui poate distruge universul stabilit. Kafka constituie poate exemplul cel mai pregnant. De la început, legăturile cu realitatea dată sînt tăiate prin aceea că se spune lucrurilor pe nume, nume care se vădesc fără acoperire. Discrepanţa dintre ceea ce spune numele şi ceea ce este devine irecuperabilă. Sau, mai curînd, coincidenţa, identitatea literală dintre ele este aceea care constituie oroarea? În orice caz, limbajul răzbate prin mascaradă: iluzia se află în realitatea însăşi, nu în opera de artă. Această operă este în chiar structura ei revoltă; între ea şi lumea pe care o descrie, împăcarea este cu neputinţă.

Tocmai această a doua alienare este cea care dispare astăzi în efortul sistematic de a reduce, dacă nu de a anula, distanța dintre artă și realitate. Efortul este condamnat la eșec. Desigur, există revoltă în teatrul de guerilă *(guerrilla theatre)*, în poezia „presei libere“, în muzica rock, dar ea rămîne artistică, fără a avea puterea negatoare a artei. În măsura în care ea însăși face parte din viața reală, ea pierde transcendența care opune arta ordinii existente: ea rămîne imanentă acestei ordini, unidimensională, sucombînd astfel în această ordine. Tocmai „calitatea vieții“ imediată care o definește constituie punctul slab al acestei antiarte și al apelului ei. Ea se *mișcă* (la propriu și la figurat) aici și acum, în cadrul universului existent, și se oprește la strigătul ei de revoltă neputincios care cere abolirea acestui univers.

Într-adevăr, arta clasică și romantică provoacă dezamăgire. Ea pare un lucru care aparține trecutului, ca și cum și-ar fi pierdut adevărul, sensul. Trebuie oare căutată cauza în faptul că această artă este prea sublimă, în faptul că ea substituie sufletului real, viu unul „intelectual“, metafizic și este deci represivă sau lucrurile stau *exact invers?*

Extremismul acestei arte ne șochează astăzi pentru că ea exprimă pasiunea și durerea prea direct, prea *nesublimat;* un anumit fel de pudoare reacționează împotriva acestui exhibiționism, a acestei „revărsări“ a sufletului. Sau poate nu sîntem la înălțimea acestui *patos* care conduce spre limitele existenței umane și dincolo de limitele constrîngerii sociale. Această artă presupune din partea receptorului acea distanță a reflexiei și contemplării, acea tăcere voită și receptivitate pe care „arta vie“ *(living art)* contemporană o refuză.

Atrofia organelor alienării artistice este rezultatul unui proces material. Organizarea totalitară a societății, violența și agresivitatea ei au invadat spațiul exterior și interior al omului, unde extre-

mismul estetic al artei putea fi receptat și acceptat cu bună-credință. El contrazice prea flagrant ororile realității, iar această contradicție apare ca o fugă de această realitate de care nu se poate fugi. El cere un anumit grad de detașare de experiența imediată, un anumit „spațiu privat“, ceea ce a devenit imposibil, fals. Aceasta este o artă fără legătură cu comportamentele obișnuite, nonoperațională, care nu „incită“ la nimic altceva decît la reflecție și reamintire: promisiunea visului. Dar, în loc de a visa condiția umană, visul trebuie să devină o forță a schimbării, el trebuie să devină o forță politică. Dacă arta visează eliberarea în cadrul istoriei, realizarea visului prin revoluție trebuie să devină posibilă — programul suprarealist trebuie să fie încă valabil. Atestă revoluția culturală această posibilitate?

V

Revoluția culturală rămîne o forță progresistă radicală. Totuși efortul ei de a elibera potențialul politic al artei se lovește de o *contradicție nerezolvată*. Prin însăși natura ei, arta are un potențial subversiv; problema este: cum poate fi el transpus astăzi în realitate, adică cum poate fi exprimat așa încît să devină un ghid și un element al *praxisului* schimbării fără ca arta să înceteze să fie artă, fără ca ea să-și piardă forța sa subversivă *internă?* Cum poate fi tradus acest potențial așa încît forma estetică să fie înlocuită prin „ceva real“, viu, care totuși *transcende* și *neagă* realitatea existentă?

Arta își poate exprima potențialul ei radical doar *ca artă*, în propriul ei limbaj și în imaginile ei proprii, care *invalidează* limbajul obișnuit, „proza lumii“. De asemenea, „mesajul“ eliberator al artei transcende scopurile eliberării realizabile în prezent, așa cum ea transcende actuala critică a societății. Arta este de domeniul Ideii (Schopenhauer), al universalului în particular; și,

cum tensiunea dintre idee și realitate, dintre universal și particular este probabil eternă, arta trebuie să rămînă *alienare*. Dacă arta, datorită acestei alienări, nu „vorbește" maselor, aceasta se datorește societății de clasă care creează și perpetuează masele. Dacă și cînd o societate fără clase va transforma masele în indivizi „liber asociați", arta își va pierde caracterul elitist, dar nu și distanțarea ei de societate. Tensiunea dintre afirmație și negație exclude posibilitatea de a identifica arta cu *praxisul* revoluționar. Arta nu poate reprezenta revoluția*, ea poate doar s-o evoce în alt mediu, într-o formă estetică în care conținutul politic devine *meta*politic, guvernat de necesitatea internă a artei. Iar scopul oricărei revoluții — o lume a liniștii și libertății — apare într-un mediu total nepolitic, sub legile frumosului, armoniei. Astfel, Stravinsky a auzit revoluția în cvartetele lui Beethoven:

„Convingerea mea fermă este că cvartetele constituie o cartă a drepturilor omului, și anume una subversivă în sensul platonic al caracterului subversiv al artei.

Cvartetele conțin o idee superioară a libertății... care include și depășește ceea ce indica Beethoven însuși cînd scria (prințului Galitzin) că această muzică ar putea «ajuta umanitatea suferindă». Ele dau o măsură a omului... și constituie o parte a descrierii calității de a fi om; existența lor este o garanție"[10].

Există un moment simbolic care anunță tranziția de la viața de fiecare zi la un mediu esențial-

---

* Desigur, există mari fresce ale revoluției franceze din 1789: *Moartea lui Danton* a lui Büchner, ale revoluției din 1848: *Educația sentimentală* a lui Flaubert; ele sînt prezentări critice, dacă nu ostile practicii revoluționare a vremii și exigențelor ei. Există magnificul fragment epic al lui William Blake, care se sfîrșește înaintea întrunirii statelor generale; el este o transfigurare cosmică a revoluției, unde munți, văi și ape participă la lupta politică.

[10] Igor Stravinsky, în *The New York Review of Books*, Aprilie 24, 1969, p. 4.

mente diferit, „saltul“ de la universul social existent la universul înstrăinat al artei; acesta este momentul *tăcerii*.

„Momentul în care începe o piesă muzicală conține cheia naturii oricărei arte. Incongruența acestui moment, comparat cu tăcerea infinită și nepercepută care îl precede, constituie secretul artei..., el constă în distincția dintre actual și dezirabil. Orice artă reprezintă o încercare de a evidenția și de a exagera această distincție“[11].

Iar această tăcere constituie un element al formei estetice nu numai în muzică; ea este prezentă în întreaga operă a lui Kafka și chiar în *End Game* a lui Beckett; ea există în pictura lui Cézanne.

„...Singura aspirație [a pictorului] trebuie să fie tăcerea. El trebuie să înăbușe în sine însuși vocile prejudecății, el trebuie să uite și să mențină uitarea; el trebuie să se înconjure de tăcere; el trebuie să fie un ecou perfect“[12].

Dar nu un „ecou“ al naturii și realității imediate, ci al acelei realități care erupe în înstrăinarea artistului de realitatea imediată, chiar de aceea a revoluției.

Relația dintre artă și revoluție este o unitate a contrariilor, o unitate antagonistă. Necesitatea căreia i se supun arta și libertatea ei nu coincide cu cea a revoluției. Arta și revoluția au în comun aspirația de a „schimba lumea“, eliberarea. Dar în practica ei arta nu trebuie să abandoneze exigențele care-i sînt specifice și nu trebuie să părăsească dimensiunea ei proprie: ea rămîne nonoperațională. În artă, scopurile politice nu pot apărea decît transfigurate în forma estetică. Revoluția poate lipsi din *operă*, chiar dacă artistul însuși este „angajat“, este un revoluționar.

---

[11] John Berger, *The Moment of Cubism*, New York, Pantheon, 1969, p. 31.

[12] Cézanne, citat de Gasquet în Max Raphael, *The Demands of Art*, Bolingen Series LXXVIII, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 8.

André Breton reamintește cazul lui Courbet și Rimbaud. În timpul Comunei din 1871, Courbet a fost membru al Consiliului Comunei, fiind considerat responsabil de dărîmarea coloanei Vendôme. El a luptat pentru o artă „liberă și neprivilegiată". Dar pictura sa nu reprezintă o mărturie directă a revoluției (deși aceasta există în desenele sale); ea nu are conținut politic. După căderea Comunei și după masacrarea eroilor ei, Courbet pictează naturi moarte.

„...Unele din merele sale... prodigioase, colosale, extraordinare prin greutatea și senzualitatea lor, sînt mai puternice și mai «protestatare» decît orice pictură politică"[13].

Referindu-se tot la Courbet, Breton scrie: „Totul se întîmplă ca și cînd el ar fi considerat că trebuie să existe o cale de a reflecta credința sa profundă în ameliorarea lumii în orice lucru pe care a încercat să-l evoce, o cale de a o face să apară în lumina pe care o făcea să coboare asupra orizontului sau asupra unui pîntece de căprioară"[14].

În ceea ce-l privește pe Rimbaud, simpatizant al Comunei, el a schițat o constituție a unei societăți comuniste, dar conținutul poemelor sale scrise în contact direct cu Comuna „nu diferă deloc de cel al altor poeme". Revoluția a fost prezentă în poezia sa de la început pînă la sfîrșit: ca o preocupare de ordin tehnic, și anume de a traduce lumea într-un nou limbaj[15].

„Angajamentul" politic devine o problemă de „tehnică" artistică, și, în loc de a transpune arta (poezia) în realitate, realitatea este transpusă într-o formă estetică nouă. Refuzul radical, protestul apare în modul în care cuvintele sînt grupate și regrupate, eliberate de întrebuințarea și abuzul familiar. *Alchimia cuvîntului;* imaginea, sunetul, crearea unei alte realități în afara celei

---

[13] André Fernigier, citat în Robert Fernier, *Gustave Courbet*, Paris, Bibliothèque des Arts, 1969, p. 110.

[14] *Manifests of Surrealism*, Ann Arbor, University Press of Michigan Press, 1969, p. 219.

[15] *Op. cit.*, p. 220.

existente — revoluţia imaginară permanentă, emergenţa unei „a doua istorii" în interiorul continuumului istoric.

Subversiunea estetică permanentă — aceasta este calea artei.

Abolirea formei estetice, ideea că arta poate deveni o parte a *praxisului* revoluţionar (şi prerevoluţionar) pînă cînd, în condiţiile socialismului pe deplin dezvoltat, ea va fi transpusă adecvat în realitate (sau absorbită de către „ştiinţă") — această idee este falsă şi opresivă; realizarea ei ar însemna sfîrşitul artei. Martin Walser a dezvăluit această eroare, referindu-se la literatură.

„Metafora «morţii literaturii» vine mult prea devreme. Doar atunci cînd obiectele şi numele lor se vor contopi, doar atunci va muri literatura. Atîta timp cît această stare paradisiacă nu a fost instaurată, lupta pentru obiecte se va purta cu ajutorul cuvintelor"[16].

Iar sensul cuvintelor va continua să devalorizeze sensul lor obişnuit: ele (ca şi imaginile şi tonurile) vor continua să transforme imaginar lumea obiectivă, omul, natura. Coincidenţa cuvintelor cu lucrurile ar însemna că toate potenţialităţile lucrurilor au fost realizate, că „puterea negativului" nu mai operează, că imaginaţia a devenit în întregime funcţională: servind raţiunea instrumentalistă.

Am vorbit despre „artă ca o formă a realităţii" într-o societate liberă[17]. Exprimarea este ambiguă. Prin aceasta am vrut să indic un aspect esenţial al eliberării: transformarea radicală a universului tehnic şi natural în acord cu sensibilitatea (şi raţionalitatea) eliberată a omului. Nu mă dezic nici acum de acest punct de vedere. Dar scopul este unul permanent: indiferent de formă, arta nu poate elimina niciodată tensiunea dintre

---

[16] În *Kursbuch*, Martie 1970, Frankfurt, Suhrkamp, p. 37.

[17] În *On the Future of Art*, eseuri de Arnold J. Toynbee, Louis I. Kahn şi alţii, editate de Edward Fry, New York, Viking Press, p. 123.

artă şi realitate. Eliminarea acestei tensiuni ar conduce la imposibila unitate finală dintre subiect şi obiect — versiunea materialistă a idealismului absolut. Ea neagă limita insurmontabilă a mutabilităţii naturii umane, o limită biologică, şi nu una teologică. A interpreta această alienare de nedepăşit a artei ca un semn al societăţii de clasă burgheze (sau al oricărui alt tip de societate de clasă) este absurd.

Această absurditate are o bază reală. Reprezentarea estetică a Ideii, a universalului în particular determină arta să transforme condiţiile particulare (istorice) în condiţii universale; a indica drept soartă tragică sau cosmică a omului ceea ce este doar soarta sa în societatea dată. Există în tradiţia occidentală o celebrare a unei tragedii nenecesare, a unui destin nenecesar, nenecesare faţă de dimensiunea căreia îi aparţin, nu faţă de condiţia umană, ci mai curînd faţă de instituţiile sociale specifice şi ideologiile corespunzătoare. M-am referit mai înainte la o operă în care conţinutul de clasă pare cu evidenţă a constitui substanţa: catastrofa trăită de *Madame Bovary* se datoreşte, desigur, situaţiei micii burghezii într-o provincie din Franţa. Totuşi, citind romanul, noi putem, în imaginaţie, suprima (sau mai curînd „pune între paranteze") mediul „exterior", străin şi atunci vom vedea în roman refuzul şi negarea lumii micii burghezii franceze, a valorilor ei, a moralităţii, a aspiraţiilor şi dorinţelor ei, adică soarta bărbaţilor şi femeilor antrenaţi în catastrofa iubirii. Iluminismul, democraţia şi psihanaliza pot diminua conflictele tipic feudale sau burgheze sau chiar schimba rezultatul lor — substanţa tragică rămîne. Această interferenţă între universal şi particular, între conţinutul de clasă şi forma transcendentă constituie istoria artei.

Poate că există o „scară" potrivit căreia conţinutul de clasă apare cel mai distinct în literatură şi cel mai puţin distinct (dacă mai apare!) în muzică (ierarhia schopenhaueriană a artelor!).

Cuvîntul este mijlocitorul cotidian între societate și individ: el devine un nume pentru obiecte așa cum sînt ele făcute, configurate și întrebuințate de societatea existentă. Culorile, formele, tonurile nu au o astfel de „semnificație"; într-un sens, ele sînt mai universale, mai „neutre" față de utilizarea lor socială. Spre deosebire de ele, cuvîntul își poate pierde sensul lui transcendent, și, dealtfel, aceasta și este tendința în societatea care controlează în mod absolut universul discursului. Atunci putem vorbi, într-adevăr, despre o „coincidență între nume și obiectul pe care-l desemnează"; este însă o coincidență falsă, impusă, înșelătoare: un instrument al dominației.

Mă refer din nou la întrebuințarea limbajului orwellian ca mijloc de comunicare obișnuit. Dominația acestui limbaj asupra minților și trupurilor oamenilor înseamnă mai mult decît o totală spălare a creierelor, mai mult decît folosirea sistematică a minciunii ca mijloc de manipulare. Într-un sens, acest limbaj este corect; el exprimă, cu inocență, contradicțiile omniprezente ale acestei societăți. Sub regimul pe care și l-a dat ea însăși, a lupta pentru pace înseamnă, într-adevăr, a ațîța la război (împotriva „comunităților" de pretutindeni); a încheia războiul înseamnă exact ceea ce a făcut guvernul care l-a declanșat, deși poate fi contrariul, și anume a intensifica mai curînd decît a extinde masacrul[18]; libertatea este exact ceea ce le oferă oamenilor administrația, deși în fapt ar putea fi contrariul; gazele lacrimogene și substanțele care distrug vegetația sînt, într-adevăr, „justificate și umane" împotriva vietnamezilor, deoarece ele produc mai „puțină suferință" oamenilor decît „uciderea lor prin arderea cu napalm"[19] — aparent, singura alter-

---

[18] Vezi *Raportul Cornell despre intensificarea bombardamentelor în Indochina*, în *New York Times*, November 6, 1971.

[19] G. Warren Nutter, Assistant Secretary of Defense for International Security, în *New York Times*, March 23, 1971.

nativă. Aceste contradicţii flagrante pot pătrunde în conştiinţa oamenilor; acest lucru nu schimbă faptul că lumea aşa cum o *defineşte* administraţia (publică sau privată) rămîne în vigoare, efectivă, operaţională: ea stimulează comportamentul dorit şi acţiunea dorită. Limbajul îşi asumă din nou un caracter magic: este suficient ca un purtător de cuvînt guvernamental să pronunțe cuvîntul „securitate națională" și el obține ceea ce vrea — şi încă foarte repede.

VI

Tocmai în acest moment, efortul radical de a menţine şi a intensifica „puterea negativului", potențialul subversiv al artei, trebuie să mențină şi să intensifice puterea *alienantă* a artei: forma estetică, singura care face comunicabilă forţa radicală a artei.

În eseul său *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution**, Peter Schneider numeşte această redobîndire a transcendenței estetice „funcţia propagandistică a artei":

„Arta propagandistică trebuie să caute în înregistrarea istoriei dorite a umanității imaginile utopice, să le elibereze de formele care le-au fost impuse de condiţiile materiale de viaţă şi să indice calea realizării acestor dorinţe, realizare care a devenit acum posibilă... Estetica acestei arte trebuie să fie strategia realizării dorinţelor"[20].

Tocmai pentru că această strategie este una a realizării unui vis, ea nu poate fi niciodată „completă", nu poate fi o transpunere în realitate, ceea ce ar transforma-o într-un proces psihanalitic. Realizarea înseamnă mai curînd găsirea formei *estetice* care poate comunica posibilităţile unei transformări eliberatoare a mediului tehnic

---

* *Fantezia în capitalismul tîrziu şi revoluţia culturală. — Nota trad.*

[20] *Kursbuch*, 16, 1969, p. 31.

şi natural. Dar şi aici distanţa dintre artă şi practică; disocierea lor se menţine.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, cînd protestul părea că poate fi transpus direct în acţiune, contopit cu acţiunea, cînd dizolvarea formei estetice părea să fie răspunsul dat forţelor revoluţionare în acţiune, Antonin Artaud formula programul abolirii artei: „Să terminăm cu capodoperele“ — arta trebuie să devină o preocupare a maselor *(la foule)*, o chestiune a străzii şi, mai ales, a organismului, a trupului, a naturii. Astfel, ea va mişca oamenii, va mişca lucrurile, căci „trebuie ca lucrurile să piară pentru a putea porni din nou, pentru a reîncepe“. Şarpele se mişcă după sunetele muzicii nu datorită „conţinutului lor spiritual“, ci pentru că vibraţia lor se transmite prin pămînt întregului trup al şarpelui. Arta a întrerupt această comunicare şi a „separat un gest *(un geste)* de ecoul lui în organism“; această unitate cu natura trebuie reinstituită: „În spatele poeziei textului se află poezia pur şi simplu, fără formă şi fără text“. Această poezie naturală, care mai este prezentă în miturile eterne ale umanităţii (ceea ce se află în „spatele textului“ în *Oedipus* de Sophocle, de exemplu) şi în magia primitivilor, trebuie recîştigată; redescoperirea ei constituie premisa eliberării omului. Căci „noi nu sîntem liberi, iar cerul ne poate cădea încă în cap. Iar teatrul există în primul rînd pentru a ne învăţa toate acestea“[21]. Pentru a atinge acest scop, teatrul trebuie să părăsească scena, să iasă în stradă, în mijlocul mulţimii. El trebuie să *şocheze* puternic şi să *distrugă* suficienţa conştiinţei şi inconştientului:

„[un teatru] în care imagini fizice violente zdruncină şi hipnotizează sensibilitatea spectatorului, cuprins de teatru ca de vîrtejul unor forţe superioare“[22].

---

[21] Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 113, 124, 123, 119, 129 (scrisă în 1933).
[22] Op. cit., p. 126.

Chiar în epoca în care scria Artaud, „forțele superioare" erau de un cu totul alt tip şi cuprindeau omul nu pentru a-l elibera, ci mai curînd pentru a-l înrobi şi a-l distruge mai eficient. Iar astăzi ce limbaj, ce imagini ar putea zdruncina mințile și trupurile care coexistă liniştite cu genocidul, tortura și otrava (și chiar profită de pe urma lor)?[23]. Iar dacă Artaud doreşte o „sonorizare constantă", sunete, zgomote şi țipete, mai întîi pentru vibrația lor şi apoi pentru ceea ce ele reprezintă[24], eu întreb: nu s-a familiarizat auzul, chiar cel „natural" al străzii, cu zgomotul violent, cu strigătele care constituie acompaniamentul cotidian al comunicațiilor de masă, sporturilor, șoselelor, locurilor de recreație? Ele nu anulează familiaritatea opresivă cu distrugerea, ci o reproduc.

Scriitorul german Peter Handke înfiera „die ekelhafte Unwahrheit von Ernsthaftigkeiten in Spielraum" (neadevărul respingător al seriozității în teatru)[25]. Acest rechizitoriu nu este o încercare de a menține politica în afara teatrului, ci de a indica forma care o poate exprima. Rechizitoriul nu se poate referi la tragedia greacă, la Shakespeare, Racine, Kleist, Ibsen, Brecht, Beckett: la ei, datorită formei estetice, „piesa" creează universul ei propriu de „seriozitate", care *nu* este cel al realității date, ci mai curînd negarea lui. Dar el priveşte teatrul de guerila de astăzi: aici este o *contradictio in adjecto;* este vorba de ceva total diferit de teatrul chinez (anterior sau ulterior marelui marş), unde teatrul nu făcea parte dintr-un „univers al piesei", ci participa la revoluție ca proces actual și stabilea, ca un episod, identitatea dintre actori şi luptători, unitatea spațiului piesei și a spațiului revoluției.

„Teatrul viu" *(living Theatre)* poate servi ca exemplu de căutare ce se întoarce împotriva ei

---

[23] *Ibid.*
[24] Op. cit., p. 124.
[25] Citat în Yark Karsunke, *Die Strasse und das Theater*, în *Kursbuch*, 20, p. 67.

însăşi[26]. El încearcă sistematic să realizeze unitatea dintre teatru şi revoluţie, dintre piesă şi luptă, dintre eliberarea trupească şi cea spirituală, dintre schimbarea intimă a individului şi cea socială. Dar această uniune îmbracă haina misticismului: „Kabala, învăţătura tantrică şi hasidică, I Ching şi alte surse". Amestecul dintre marxism şi misticism, dintre Lenin şi Dr. R. Laing nu este posibil; el alterează mesajul politic. Eliberarea trupului, revoluţia sexuală, devenită un ritual ce trebuie realizat („ritul împreunării universale"), îşi pierde locul în revoluţia politică: dacă sexul este drumul către Dumnezeu, ordinea stabilită îl poate tolera şi în forme extreme. Revoluţia iubirii, revoluţia nonviolentă nu constituie o ameninţare serioasă; indiferent care au fost forţele dominante, ele au putut întotdeauna să înfrunte forţele iubirii. Desublimarea radicală care are loc în teatru, ca teatru, este o desublimare organizată, reglementată, jucată, care aproape că se transformă în contrariul ei*.

Lipsa de adevăr este fatală în reprezentaţia directă, nesublimată. Caracterul „iluzoriu" al artei nu este abolit, ci dublat: actorii joacă doar acţiunile pe care vor să le demonstreze, iar această acţiune însăşi este ireală, joc.

Distincţia dintre o revoluţie internă a formei estetice şi distrugerea ei, dintre sinceritatea autentică şi cea contrafăcută (distincţie bazată pe tensiunea dintre artă şi realitate) a fost decisivă şi pentru dezvoltarea (şi funcţia) „muzicii vii"

---

[26] Vezi *Paradise Now, Creaţia colectivă a teatrului viu*, consemnată de Judith Melina şi Julian Beck, New York, Random House, 1971.

* În vara anului 1971, grupul Living Theatre, care jucase în Brazilia în faţa oropsiţilor vieţii, a fost încarcerat. Acolo, în mijlocul terorii, care constituie viaţa poporului şi care exclude orice integrare în ordinea stabilită, chiar şi piesa unei eliberări mistificate a părut o ameninţare. Îmi exprim solidaritatea cu Judith Melina şi Julian Beck şi grupul lor; critica mea este fraternă, căci ducem aceeaşi luptă.

(living music), „muzicii naturale". Este ca și cum revoluția culturală ar fi împlinit cerința lui Artaud ca muzica, într-un sens literal, să miște trupul, conducînd astfel natura la revoltă. Această „muzică a vieții" *(life music)* are, într-adevăr, o bază reală: *muzica neagră* ca strigăt și cîntec al sclavilor și ghetourilor*. În această muzică, viața și moartea bărbaților și femeilor negre sînt retrăite: muzica este trup; forma estetică este „gestul" durerii, tristeții, acuzării. Prin preluarea de către albi s-a produs o schimbare importantă: „rockul" alb este ceea ce modelul lui negru *nu* este, adică *spectacol*. Acum strigătul și țipătul, saltul și mimica se desfășoară într-un spațiu artificial, organizat; ele sînt orientate spre un *auditoriu* (simpatetic); ceea ce făcea parte din permanența vieții devine acum un concert, un festival, un disc posibil. „Grupul" devine o entitate fixă *(verdinglicht)*, absorbind indivizii; el este „totalitar" prin modul în care înăbușă conștiința individuală și mobilizează un inconștient colectiv care rămîne fără fundament social.

Pierzîndu-și forța de șoc, această muzică tinde spre masificare: ascultătorii și coparticipanții auditoriului sînt mase antrenate în spectacol, în reprezentație.

---

* Pierre Lere analizează dialectica muzicii negre în articolul său *Free Jazz: Evolution ou Révolution*: „... Libertatea formelor muzicale reprezintă doar expresia estetică a dorinței de libertate socială. Depășind cadrul tonal al temei, muzicianul se situează pe poziția libertății. Această căutare a libertății este transpusă în muzicalitatea atonală, ea definește un climat modal unde negrul exprimă o nouă ordine. Linia melodică devine mediul de comunicare între o ordine inițială, care este repudiată, și o ordine finală, sperată. Posesia frustrantă a celei dintîi îmbinată cu atingerea eliberatoare a celei de-a doua realizează o ruptură în țesătura armoniei, ruptură care face posibilă o estetică a strigătului *(esthétique du cri)*. Acest strigăt, elementul sonor caracteristic al «muzicii libere», născut dintr-o tensiune exasperantă, anunță ruptura cu ordinea albă constituită și exprimă violența promotoare a unei ordini noi, negre" *(Revue d'Esthétique*, vol. 3–4, 1970, p. 320, 321).

Este adevărat că în acest spectacol publicul participă activ: muzica le *mişcă* trupurile, îi face „naturali". Dar electrizarea lor (la propriu) se manifestă adesea ca isterie. Forța agresivă a ritmului monoton repetat la infinit (ale cărui variațiuni nu trimit spre o altă dimensiune a muzicii), disonanțele abrutizante, distorsiunile stereotipe, sclerozate, nivelul zgomotului în general nu reprezintă toate acestea forța frustrației?* Iar gesturile corespunzătoare, răsucirea (twistul) și scuturarea (shakul) trupurilor, care se ating rareori (dacă se ating) cu adevărat, par a fi un mers pe loc, ele nu conduc decît la constituirea unei mase gata să se disperseze. Această muzică este, în sens propriu, *imitație*, *mimesis* al agresiunii efective; ea este, dealtfel, un alt fel de *catharsis* — terapie de grup care suspendă temporar inhibările. În acest fel, eliberarea rămîne o problemă particulară a fiecăruia.

VII

Tensiunea dintre artă și revoluție pare ireductibilă. Arta însăși, de fapt, nu poate schimba realitatea; arta nu se poate subordona cerințelor concrete ale revoluției fără a se nega pe sine. Dar arta poate să-și ia, și își ia, subiectele și chiar forma din mișcarea revoluționară predominantă la un moment dat, căci revoluția este substanța artei. Substanța istorică a artei se afirmă în toate formele de alienare; ea exclude ideea că astăzi redobîndirea formei estetice ar putea însemna reînvierea clasicismului, a romantismului sau a oricărei alte forme tradiționale. Analiza realității sociale nu ar putea furniza oare indicații privitoare la formele artei

* Frustrația pe care o presupune agresiunea zgomotului este revelată foarte clar de Grace Slick din formația „Jefferson Airplane" în declarația făcută în *New York Times Magazine*, October, 18, 1970: „Scopul nostru în viață — spune Grace, cu toată seriozitatea — este de a cînta tot mai tare".

care să corespundă potențialului revoluționar al lumii contemporane?

După Adorno, caracterului total al represiunii şi administrării arta îi răspunde printr-o alienare totală. Muzica înaltintelectuală, constructivistă și, totodată, spontan lipsită de formă a lui John Cage, Stockhausen, Pierre Boulez poate constitui un exemplu limită.

Dar oare acest efort a atins punctul unei imposibile întoarceri, cu alte cuvinte, punctul în care *opera* părăsește dimensiunea alienării, a negației și contradicției care deţin *formă*, şi se transformă într-un joc de sunete, într-un joc al limbajului, inofensiv şi fără angajare, șoc care nu mai şochează și care astfel se autoanulează?

Literatura radicală, care vorbeşte cu o franchețe și semispontaneitate lipsite de formă, pierde odată cu forma estetică şi conținutul politic, în timp ce acest conținut erupe în poemele cele mai *in-formale* ale lui Allan Ginsberg şi Ferlinghetti. Actul de acuzare cel mai radical și cel mai nealterat şi-a găsit expresia într-o operă care, tocmai datorită radicalismului ei, cade în afara sferei politicului: opera lui Samuel Beckett; aici nu există speranță care să poată fi tradusă în termeni politici, forma estetică exclude orice compromis; rămîne literatura ca literatură care nu poartă decît un singur mesaj: a pune capăt stării de lucruri existente. La fel, revoluția se află mai curînd în lirica cea mai desăvîrșită a lui Bertolt Brecht decît în piesele sale politice şi în *Wozzek* de Alban Berg decît în opera antifascistă contemporană.

Antiarta este efemeră, iar forma renaște. Odată cu ea găsim o nouă expresie a calităților subversive inerente dimensiunii estetice, în special frumusețea ca întruchipare sensibilă a ideii de libertate. Încîntarea produsă de frumusețe și oroarea pro-

dusă de politică. Brecht a sintetizat această stare în cinci versuri:

În mine se luptă
Încîntarea produsă de mărul în floare
Şi oroarea produsă de un discurs al lui Hitler.
Dintre ele, doar ultima mă sileşte
Să mă aşez la masa mea de lucru.

Imaginea pomului rămîne prezentă în poem, care este „impus" de un discurs al lui Hitler. Oroarea a ceea ce este declanşează creația, este originea poemului care celebrează frumusețea unui măr înflorit. Dimensiunea politică rămîne în legătură cu dimensiunea estetică, care, la rîndul ei, își asumă o valoare politică. Aceasta nu se întîmplă doar în opera lui Brecht (care trece acum drept un „clasic"), dar și în unele cîntece de protest radicale de astăzi sau de ieri, în special în lirica şi muzica lui Bob Dylan. Frumuseţea se întoarce, „sufletul" se întoarce: dar nu cea intîlnită în produsele alimentare şi „pe gheață"*, ci vechea frumusețe reprimată, cea a liedului, a melodiei: *cantabile*. Ea devine forma unui conținut subversiv, dar nu ca o reînviere artificială, ci ca o „întoarcere a refulatului". Muzica, în dezvoltarea ei, aduce cîntecul în punctul revoltei, unde vocea, prin cuvinte şi intensitate, *întrerupe* melodia, cîntecul şi se transformă în strigăt, ţipăt.

Unitatea artei și revoluției în dimensiunea estetică**, în arta însăşi. Artă care a devenit capabilă

---

* După titlul cărţii lui Eldridge Cleaver *Soul on ice*. — *Nota trad.*

** Este suficient să citim cîteva din poeziile autentice ale activiştilor tineri (sau vechilor activişti) pentru a ne da seama cum poezia rămînînd poezie poate avea şi astăzi un caracter politic. Aceste poezii de dragoste sînt politice ca poezii de dragoste: nu acolo unde ele sînt desublimate conform modei, eliberări verbale ale sexualităţii, ci, dimpotrivă, acolo unde energia erotică găseşte o expresie sublimată, poetică; limbajul poetic devine protest împotriva condiţiei bărbaţilor şi femeilor care iubesc în această societate. Dimpotrivă, unitatea dintre iubire şi subver-

să fie politică chiar în absența totală (aparentă numai) a unui conținut politic, unde nu rămîne nimic altceva decît poezia — despre ce? Brecht realizează miracolul de a exprima inexprimabilul cu ajutorul celui mai simplu limbaj obișnuit: poezia evocă, doar pentru o clipă, imaginea unei lumi eliberate, a unei naturi eliberate:

Die Liebenden

Sieh jene Kraniche in grossem Bogen!
Die Wolken, welche ihnen beigegeben,
Zogen mit ihnen schon, als sie entflogen
Aus einem Leben in ein anderes Leben.
In gleicher Höhe und mit gleicher Eile
Scheinen sie alle beide nur daneben.
Dass so der Kranich mit der Wolke teile
Den schönen Himmel, den sie kurz befliegen
Dass also keiner länger hier verweile
Und keines andres sehe als das Wiegen
Des andern in dem Wind, den beide spüren
Die jetzt im Fluge beieinander liegen
So mag der Wind sie in das Nichts entführen
Wenn sie nur nicht vergehen und sich bleiben
So lange kann sie beide nichts berühren
So lange kann man sie von jedem Ort vertreiben
Wo Regen drohen oder Schüsse schallen
So under Sonn und Monds wenig verschiedenen Scheiben
Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
Wohin, ihr? — Nirgend hin. — Von wem davon?
Von allen.
Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen?
Seit kurzem. — Und werden sie sich trennen?
— Bald.
So scheint die Liebe Liebenden ein Halt.

---

siune, eliberarea socială pe care o implică Erosul, se pierde atunci cînd limbajul poetic este abandonat în favoarea limbajului porno versificat (sau pseudoversificat). Ceea ce se numește pornografie există în realitate: publicitate bazată pe sex, propagandă cu ajutorul unui Eros exhibiționist, comercializabil. Astăzi au valoare de schimb limbajul porno și fotografia sexy pe hîrtie lucioasă, nu poezia de dragoste romantică.

Priviți la stolul de cocori, în zare!
Sus, nourii ce-i prejmuiesc, plutind,
Cu ei din prima clipă-au prins să zboare.
O viață nouă parcă năzuind.
În ritm frățesc, pe-aceeași înălțime
Cocori și nouri zboară-alături și
Meleagurile-albastre și sublime
Cu bunăvoie par a-și împărți.
În timpul scurt, cît taie-n zbor olatul,
Nu deslușesc acolo, în înalt,
Decît prin vîntul molcom, legănatul
Ușor, ce-ndeamnă trupul celuilalt.
Ademeniți de vînt, se pot trezi
Deodată în neant — și dacă-olaltă
Rămîn, nu-i poate nimeni despărți,
Căci nu le pasă lumea cealaltă.
Furtuni și-mpușcături dacă răsună,
Poți să-i alungi, doar pururi împreună.
Și-așa, sub clar de lună și sub soare,
Se duc, nedespărțiți, în depărtare.
Spre ce liman vă duceți? Unde anume?
Niciunde! Vă e frică? Da, de lume![27]

Imaginea eliberării este cea a zborului cocorilor, în înaltul cerului încîntător, împreună cu norii care-i însoțesc: cerul și norii le aparțin, fără ierarhie și dominație. Imaginea eliberării rezidă în abilitatea lor de a fugi de locurile amenințătoare: ploaia și gloanțele. Ei se află în siguranță atîta timp cît rămîn ei înșiși, deplin solidari. Imaginea este una disparentă: vîntul îi poate antrena în neant — ei ar rămîne încă în siguranță, ei zboară dintr-o viață în cealaltă. Timpul însuși nu mai contează: cocorii s-au întîlnit cu puțin timp în

---

[27] B. Brecht, *Die Liebenden*, în *Gedichte*, vol. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1960, p. 210. Erich Kahler și Theodor Adorno au pus în evidență semnificația acestui poem. Vezi Adorno *Aesthetische Theorie*, p. 123. —*Nota autorului*. Traducerea românească aparține lui D. Botez și L. Iliescu. Vezi B. Brecht, *Versuri*, Editura tineretului, 1964, p. 25. — *Nota trad.*

urmă şi se vor despărţi curînd. Spaţiul nu mai constituie o limită: ei zboară nicăieri şi fug de oricine, de tot. În final, iluzia: iubirea *pare* să confere durată, să cucerească timpul și spaţiul, să evite distrugerea. Dar iluzia nu poate nega realitatea pe care o dublează : cocorii *se află* pe cerul lor, cu norii lor. Finalul neagă, totodată, iluzia, el insistă asupra realității, realizării ei. Această insistență rezidă în limbajul poeziei, care este proză devenită vers şi cîntec în mijlocul brutalității și corupției *oraşului tentacular* (Mahagonny) — în dialogul dintre o tîrfă și un vagabond. Nu există un cuvînt în această poezie care să nu aparţină prozei. Dar aceste cuvinte sînt îmbinate în propoziții sau fragmente de propoziții care spun şi arată ceea ce limbajul obișnuit nu spune și nu arată niciodată. Aparentele „procese-verbale", care lasă impresia că descriu lucrurile şi mişcările aşa cum se prezintă percepţiei directe, se dovedesc a fi imagini a ceea ce depăşeşte orice percepție directă: fuga în domeniul libertății care este, totodată, domeniul frumuseții.

Dar înregistrăm un fenomen ciudat: frumusețea ca o calitate poate aparţine în egală măsură unei opere de Verdi și unui cîntec de Bob Dylan, unei picturi de Ingres și unei picturi de Picasso, unei propoziţii a lui Flaubert și unei propoziţii a lui James Joyce, unui gest al ducesei de Guermantes și unui gest al unei fete hippie! Toate acestea au în comun, în opoziție cu dezerotizarea plastică, expresia frumuseţii ca negare a lumii mărfurilor și a performanțelor, atitudinilor, aparențelor, gesturilor pe care ea le reclamă.

Forma estetică va continua să se schimbe în concordanță cu reușita (sau eșecul) practicii politice de construire a unei societăţi mai bune. În cazul cel mai fericit, ne putem imagina un univers comun al artei şi realităţii, dar în acest univers arta îşi va păstra transcendența. Probabil că oamenii nu vor vorbi şi scrie în versuri; *la prose du monde* va continua să existe. „Sfîrșitul artei" poate fi conceput doar dacă oamenii nu mai sînt capabili

să distingă adevărul de fals, binele de rău, frumosul de urît, prezentul de viitor. Acesta ar fi stadiul barbariei perfecte pe culmile civilizației, iar un astfel de stadiu este istoricește posibil.

Arta nu poate împiedica ascensiunea barbariei; ea nu poate prin ea însăși să păstreze deschis domeniul ei în și împotriva societății. Conservarea și dezvoltarea artei depind de lupta pentru abolirea sistemului social care generează barbaria ca stadiul lui potențial: forma potențială a dezvoltării lui. Destinul artei rămîne legat de revoluție. În acest sens există , într-adevăr, o cerință internă a artei care îl aduce pe artist pe baricade pentru a lupta alături de Comună, de revoluția bolșevică, de revoluțiile chineză și cubaneză, alături de orice revoluție care deține șansa istorică a eliberării. Dar, procedînd astfel, el părăsește universul artei și pătrunde în universul mai cuprinzător al practicii radicale, căruia arta îi aparține ca o parte antagonică.

VIII

Revoluția culturală contemporană pune din nou problema unei estetici marxiste. În secțiunile precedente am încercat să aduc o contribuție la această estetică; o discuție aprofundată ar necesita însă o altă carte. Totuși o problemă specifică poate fi ridicată în acest context, și anume cea referitoare la semnificația și însăși posibilitatea unei „literaturi proletare“ (sau literatură a clasei muncitoare). În opinia mea, discuția asupra acestui subiect nu s-a mai ridicat niciodată la nivelul teoretic pe care l-a avut în anii 20 și la începutul anilor 30, nivel datorat în special controversei dintre Georg Lukács, Johannes R. Becher și Andor Gabor, pe de o parte, și Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Hanns Eisler și Ernst Bloch, pe de altă parte. Discuția purtată în acea perioadă este prezentată și reexaminată în excelenta carte

a Helgei Gallas *Marxistische Litcraturtheorie** (Neuwied, Luchterhand, 1971).

Toţi protagoniştii acceptă ideea că arta (discuţia este dedicată în special literaturii) este determinată în „conţinutul ei de adevăr“, ca şi în forma ei, de poziţia de clasă a autorului (desigur, nu în sensul simplist al poziţiei lui personale şi al conştiinţei lui, ci în sensul corespondenţei obiective a operei lui cu poziţia materială şi ideologică a unei clase). Concluzia acestei discuţii este că în stadiul istoric în care doar poziţia proletariatului face cu putinţă înţelegerea totalităţii procesului social, precum şi a necesităţii şi direcţiei schimbării radicale (surprinderea „adevărului“), doar o literatură proletară poate îndeplini funcţia progresistă a artei şi poate dezvolta o conştiinţă revoluţionară — armă indispensabilă în lupta de clasă.

Poate o astfel de literatură să folosească formele tradiţionale ale artei sau trebuie să dezvolte noi forme şi tehnici? Acesta este obiectul controversei: în timp ce Lukács (şi odată cu el linia comunistă „oficială“) insistă asupra validităţii tradiţiei (reconsiderată), în special marele roman realist din secolul al XIX-lea, Brecht cere forme radical diferite (cum ar fi teatrul epic), iar Benjamin propune trecerea de la forma artei la expresii tehnice noi, cum ar fi filmul, opunînd „formele majore, închise formelor minore, deschise“.

Într-un sens, confruntarea dintre formele închise şi formele deschise pare să nu mai corespundă stadiului actual al problemei: comparate cu antiarta contemporană, formele deschise ale lui Brecht apar ca literatură „tradiţională“. Problema rezidă mai curînd în conceptul fundamental al unei *viziuni proletare despre lume*, care, datorită caracterului ei de clasă (particular), constituie adevărul pe care arta trebuie să-l co-

---

* *Teoria marxistă a literaturii. — Nota trad.*

munice dacă vrea să fie artă autentică. Această teorie „presupune existența unei viziuni proletare asupra lumii. Dar tocmai această presupunere nu rezistă unui examen atent“[28].

Aceasta este o constatare de fapt și un punct de vedere teoretic. Dacă termenul „viziune proletară asupra lumii“ desemnează concepția predominantă în rîndurile clasei muncitoare, atunci în țările capitaliste avansate această concepție este împărtășită de pături largi aparținînd altor clase, în special claselor de mijloc. (În limbajul marxist ritualizat, aceasta ar fi numită conștiință mic burgheză reformistă.) Dacă termenul desemnează conștiința *revoluționară* (latentă sau actuală), atunci ea nu este astăzi specific sau predominant „proletară“ — nu numai pentru că revoluția împotriva capitalismului monopolist total este mai mult și altceva decît o revoluție proletară, dar și pentru că condițiile, perspectivele și scopurile ei nu pot fi formulate adecvat în termenii revoluției proletare. Iar dacă această revoluție trebuie să fie prezentă (într-o formă oarecare) ca un scop în literatură, o astfel de literatură nu poate fi tipic proletară.

Cel puțin aceasta este concluzia sugerată de teoria lui Marx. Reamintesc din nou dialectica universalului și particularului în conceptul proletariatului: ca o clasă a societății capitaliste, interesul ei particular (propria ei eliberare) constituie, totodată, un interes general: ea nu se poate elibera pe sine fără să se desființeze ca clasă, precum și celelalte clase. Acesta nu este un „ideal“, ci însăși dinamica revoluției socialiste. De aici decurge că scopurile proletariatului ca clasă *revoluționară* sînt autotranscendente: rămînînd scopuri concrete, istorice, ele depășesc, prin conținutul lor de clasă, conținutul de clasă specific. Iar dacă o astfel de transcendență reprezintă calitatea esențială a oricărei arte, urmează că scopurile revoluției pot fi exprimate

---

[28] Gallas, op. cit., p. 73.

de arta burgheză sau de orice altă formă a artei. Faptul că Marx a avut un gust conservator relativ la artă şi că atît Troţki cît şi Lenin au criticat conceptul de „cultură proletară“[29] pare să fie mai mult decît o chestiune de preferinţă personală.

Prin urmare nu este un paradox sau o excepţie faptul că chiar conţinuturi specific proletare apar în „literatura burgheză“. Adesea ele sînt însoţite de un fel de revoluţie lingvistică ce înlocuieşte limbajul clasei dominante prin cel al proletariatului, fără a distruge forma tradiţională (a romanului, a dramei). Sau, invers, conţinutul revoluţionar proletar este exprimat în limbajul „superior“, stilizat al poeziei (tradiţionale) ca în *Opera de trei parale* şi *Mahagonny* ale lui Brecht, sau ca în proza „artistică“ din *Galilei* al aceluiaşi autor.

Partizanii unei literaturi specific proletare au încercat să salveze acest concept prin stabilirea unui criteriu de discriminare care să permită respingerea radicalilor burghezi „reformişti“, şi anume apariţia în operă a legilor fundamentale care guvernează societatea capitalistă. Lukács însuşi transformă acest criteriu în mijlocul de identificare al literaturii autentic revoluţionare. Dar tocmai această cerinţă violentează natura artei. Structura şi dinamica societăţii nu-şi pot găsi niciodată expresia sensibilă, estetică: ele sînt, în teoria lui Marx, esenţa din spatele aparenţei care poate fi dezvăluită doar prin analiză ştiinţifică şi formulată doar în termenii unei astfel de analize. „Forma deschisă“ nu poate trece peste prăpastia dintre adevărul ştiinţific şi aparenţa lui estetică. Introducerea în piesă sau roman a montajului, documentelor, reportajului poate deveni (ca la Brecht) o parte esenţială a formei estetice, însă doar o parte subordonată.

Într-adevăr, arta poate deveni o armă în lupta de clasă prin promovarea schimbării în conşti-

---

[29] Op. cit., p. 210.

ința dominantă. Totuși cazurile în care există o corelație transparentă între respectiva conștiință de clasă și opera de artă sînt extrem de rare (Molière, Beaumarchais, Defoe). Datorită calității subversive care-i este proprie, arta este asociată cu conștiința revoluționară, dar în măsura în care conștiința predominantă în rîndurile unei clase este afirmativă, integrată, tocită arta revoluționară i se va opune. Acolo unde proletariatul este nonrevoluționar, literatura revoluționară nu va fi o literatură proletară. Ea nu poate fi „*ancorată*“ în conștiința predominantă (nonrevoluționară); doar *ruptura*, *saltul* pot preveni reapariția conștiinței „false“ într-o societate socialistă.

Erorile care sînt asociate conceptului de literatură revoluționară sînt agravate de revoluția culturală de azi. Antiintelectualismul agresiv al campionilor Noii stîngi generează cerința unei literaturi a clasei muncitoare care să exprime interesele și „emoțiile“ actuale ale muncitorilor. De exemplu: „Pontifii intelectuali ai stîngii“ sînt blamați pentru „estetica lor revoluționară“, iar o „anumită categorie de exegeți“ este trasă la răspundere pentru că este mai „expertă în cîntărirea celor mai fine nuanțe ale unui cuvînt, în loc să fie angajată în procesul revoluționar“[30]. Antiintelectualismul arhaic are oroare de ideea că primul aspect poate fi o parte esențială a celui de-al doilea, parte a transpunerii lumii într-un nou limbaj care să comunice revendicările radical noi ale eliberării.

Astfel de purtători de cuvînt ai ideologiei proletare critică revoluția culturală ca „un amuzament al clasei de mijloc“. Pe culmea filistinismului, ei merg pînă la a proclama că această revoluție va „căpăta un sens“ doar „cînd va începe să înțeleagă semnificația culturală reală pe care o are o mașină de spălat, de exemplu, pentru o familie de muncitori cu copii mici“. În

[30] Irvin Silber, în *Guardian*, December 13, 1969.

același spirit, ei cer „artiștilor acestei revoluții să capteze emoțiile acestei familii în ziua în care, după luni de discuții și planuri în jurul cumpărării ei, mașina le este livrată“[31].

Această cerință este reacționară nu numai din punct de vedere estetic, ci și din punct de vedere politic. Nu emoțiile familiei de muncitori sînt retrograde, ci ideea de a le transforma într-un criteriu al literaturii autentic radicale și socialiste: ceea ce este proclamat pivot al unei culturi revoluționare, noi, nu este decît adaptare la cultura existentă.

Desigur, revoluția culturală trebuie să recunoască și să submineze această atmosferă a căminului muncitoresc, dar acest scop nu poate fi realizat prin „captarea“ emoțiilor trezite de livrarea mașinii de spălat. Dimpotrivă, o astfel de empatie perpetuează „atmosfera“ dominantă.

Identificarea conceptului de literatură revoluționară cu cel de literatură proletară rămîne discutabilă chiar dacă acesta este curățat de „captarea“ emoțiilor dominante și pus în legătură cu conștiința cea mai *avansată* a clasei muncitoare. Ea ar fi o conștiință politică caracteristică doar pentru o minoritate a clasei muncitoare. Dacă arta și literatura ar reflecta o astfel de conștiință avansată, ele ar trebui să exprime condițiile actuale ale luptei de clasă și perspectivele subminării sistemului capitalist. Dar tocmai aceste conținuturi politice brutale *militează* împotriva transfigurării lor estetice — de unde obiecția valabilă împotriva „artei pure“. Totuși aceste conținuturi se opun, de asemenea, unei transpuneri mai puțin pure în artă, adică unei arte care evocă concretețea vieții și practicii cotidiene. Pe acest temei, Lukács a criticat un roman muncitoresc reprezentativ al timpului: personajele acestui roman foloseau acasă, la

---

[31] Irvin Silber, în *Guardian*, December 6, 1969, p. 17.

cină, limbajul unui delegat la un congres al partidului[32].

O literatură revoluţionară în care clasa muncitoare să fie subiect-obiect şi care să fie moştenitorul istoric, negaţia perfectă a „literaturii burgheze" este încă de domeniul viitorului.

Dar ceea ce este adevărat pentru conceptul de artă revoluţionară relativ la clasa muncitoare din ţările capitaliste avansate nu se aplică la situaţia minorităţilor rasiale din aceste ţări sau a maselor lumii a treia. Am vorbit despre o muzică neagră; există, de asemenea, o literatură neagră, în special o poezie neagră, care poate fi numită fără rezerve revoluţionară: ea este rebeliune totală exprimată într-o formă estetică. Ea nu este o literatură de „clasă", iar conţinutul ei particular este, totodată, unul universal: ceea ce este în joc în situaţia specifică a minorităţilor rasiale oprimate este nevoia cea mai generală, şi anume cea legată de însăşi existenţa individului şi a grupului său ca *fiinţe umane*. Oricît de pronunţat ar fi caracterul politic al unui asemenea conţinut, el nu se opune formelor tradiţionale.

---

[32] Gallas, op. cit., p. 121. Un comunist participant la discuţie remarca, pe bună dreptate, că în acest caz trebuie să spunem lucrurilor pe nume şi să nu vorbim de artă sau literatură, ci de propagandă.

TEORIE ȘI PRACTICĂ*

Prin „teorie" înțeleg teoria lui Marx, iar prin „practică", practica ce transformă lumea (în sensul celei de-a unsprezecea teze asupra lui Feuerbach).

Teoria şi practica nu se află niciodată într-o unitate nemijlocită (atunci teoria și strategia ar coincide). Tensiunea, chiar conflictul cu practica țin de esența teoriei, se întemeiază pe însăși structura ei:

1) Teoria are un caracter *anticipativ*, critic. Pe baza analizei societății date, teoria proiectează, *schițează* practica posibilă. Acesta este *a priori*-ul istoric al teoriei.

2) Teoria determină *generalul în particular;* ea ridică fenomenele nemijlocite, concrete ale societății date la conceptul lor și surprinde tendințele care la nivelul practicii pot fi deviate și blocate. În aceasta rezidă *caracterul abstract* al teoriei; ea face abstracție de realitatea mistificată, de experiența deformată.

Pe de altă parte, teoria are *baza ei empirică* indispensabilă:

— tendințele și condițiile schimbării descifrate de ea trebuie să se manifeste în societatea dată. Cu cît această manifestare este mai puțin

---

* Textul constituie forma revăzută și extinsă de Marcuse a unei conferințe pe care a ținut-o în 1974 la Frankfurt pe Main. Apărută în volumul *Zeit-Messungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1975.

evidentă, cu atît teoria este mai abstractă. Dar acest caracter abstract nu transformă teoria în ideologie, în conștiință falsă, atît timp cît absența (aparentă sau faptică) a forțelor revoluționare reale poate fi întemeiată, anticipată, derivată, — în analiza întregului social — pornind de la conceptele ei.

Relația tensională dintre teorie și practică este exprimată în structura teoriei prin distincția între *tendința fundamentală* și *contratendințele* dezvoltării și anume astfel încît contratendințele să fie *derivabile* din tendința fundamentală și nu adăugate din *afară* teoriei (ca o adecvare *ex-post* la fapte), iar tendința fundamentală să rămînă dominantă față de toate contratendințele.

Astăzi *tendința fundamentală* constă în dinamica internă a capitalismului care conduce la prăbușire, *în pofida* contratendințelor și *în* aceste *contratendințe*, care sînt imperialismul, neocolonialismul, fascismul, capitalismul monopolist și de stat.

Absolutizarea *tendinței de prăbușire* ar însemna o grosolană *reificare* a conceptului lui Marx. *Și ca tendință fundamentală* ea conține *factorul subiectiv:* practica. Forța ei revoluționară poate fi înfrîntă și atunci prăbușirii capitalismului i-ar urma o stare de barbarie în care dominația tehnică a forțelor productive ar face cu putință sclavia îndestulată sub un control total pe spinarea grupelor de populații „străine“ care flămînzesc.

Dialectica tendinței fundamentale este activă nu numai în condițiile *obiective* ale schimbării, ci și în *subiectul* practicii transformatoare: clasa muncitoare. În țările capitaliste cele mai dezvoltate ea nu este revoluționară; nu numai în sensul unei *absențe „temporare“* a conștiinței revoluționare, ci și prin gradul integrării nevoilor și aspirațiilor, în majoritatea sa ea *nu mai este „negație determinată“*. Partidele ei de masă se

autodefinesc ca „parti de l'ordre" și constată că trecerea la socialism nu se află la ordinea zilei.

De fapt atitudinea clasei muncitoare din țările capitalismului monopolist nu mai poate fi explicată în mod tradițional prin absența conștiinței revoluționare, așa încît sarcina partidului revoluționar sau a avangardei lui să constea, în situația dată, în dezvoltarea de la „în sine" la „pentru sine". Dezvoltarea conștiinței revoluționare este o dimensiune a existenței sociale. Integrarea clasei muncitoare se realizează astăzi pe *baza materială* creată de capitalismul monopolist. Tocmai această bază este aceea care a transformat clasa muncitoare, și nu numai sub raportul conștiinței. Iar în ceea ce privește conștiința, existența socială este aceea care în capitalismul tîrziu îi *blochează* dezvoltarea. Începînd cu epoca laissez-faire și terminînd cu capitalismul monopolist, *tendința fundamentală rămîne predominantă*, clasa muncitoare rămîne subiectul transformării radicale; *dar* această clasă nu mai este *proletariatul* lui Marx, iar mobilurile și scopurile practicii revoluționare nu mai sînt cele ale perioadei anterioare.

Clasa muncitoare rămîne subiectul social al schimbării atîta timp cît reproducția materială a întregului depinde de ea, atîta timp cît clasa dominantă care controlează producția depinde de ea și atîta timp cît procesul de producție este totodată reproducția *exploatării* ei. Însă în cadrul acestei structuri a dominației (și sub imperiul dezvoltării producției capitaliste însăși) se transformă compoziția socială și întrebuințarea forței de muncă, precum și necesitățile clasei muncitoare, așa încît această transformare indică noi posibilități și scopuri istorice ale trecerii la socialism și ale socialismului însuși.

Aici amintesc doar un aspect al transformării bazei revoluției posibile în țările industriale

cele mai dezvoltate: baza extinsă a exploatării şi urmările ei imediate*.

Participarea crescîndă a grupei *white collar*** şi a muncii intelectuale la procesul de producţie şi creşterea importanţei serviciilor (extinderea continuă a sectorului terţiar al economiei) au dus la pătrunderea unor mari pături ale claselor de mijloc în clasa muncitoare***. Această tendinţă nu s-a manifestat ca *proletarizare*. Folosirea tot mai intensă a tehnicii şi a ştiinţei pentru sporirea productivităţii muncii a dus la o mare creştere a lumii mărfurilor şi a făcut posibilă producerea de noi necesităţi şi satisfacerea

---

* Din literatura care a devenit aproape de necuprins trimit la: Stanley Aronowitz, *False Promises. The Shaping of American Workingclass Consciousness* (New York, Mc Graw Hill, 1973); Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1971); Norman Birnbaum, *The Crisis of Industrial Society* (New York, Oxford Un. Press, 1969); Harry Bravermann, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century* (New York, Monthly Review, 1974); Joseph M. Gillman, *Prosperity in Crisis* (Marzani and Munsell, 1965); Seymour Melman, *Pentagon Capitalism* (New York, Mc Graw Hill, 1970); *Work in America. Report to the Secretary of Health, Education and Welfare* (Cambridge, MIT Press, 1972).

** Gulere albe. — *N. trad.*

*** Statisticile următoare sînt citate după Daniel Bell (p. 131, 133) şi *Work in America* (p. 21—22).
Muncitori şi salariaţi:
în jurul lui 1850: mai puţin de 50% din populaţia activă.
„ „ „ 1950: „ „ de 80% „ „ „
„ „ „ 1970: „ „ de 90% „ „ „
Numărul „liber-profesioniştilor" a scăzut de la 18% în anul 1950, la 9% în anul 1970. Creştere inegală a angajaţilor

(în milioane) în:	1947	1968	1980
Producţia de bunuri (inclusiv agricultura)	26,3	28,9	31,6 (estimativ)
Prestări de servicii	25,4	51,8	67,9 (estimativ)

În fabricaţie
1970 31% white collar
1975 34,5% white collar
În interiorul grupei de blue-collar (muncitori. — N. trad.) tendinţa de a trece de la profesiuni productive, la profesiuni neproductive: reparaţii, întreţinere etc.

lor (impusă). Majoritatea din metropole a dobîndit un standard de viață relativ înalt în defavoarea unui mare număr de neprivilegiați din țările dependente. Rezultatul a fost și este: predominanța necesităților și aspirațiilor imanente sistemului; reproducerea existentului de către cei dominați sub controlul efectiv crescînd în toate dimensiunile existenței, precum și concentrarea puterii în mîinile aparatului dominant.

Următoarea constelație caracterizează stabilizarea preventiv-contrarevoluționară a capitalismului tîrziu:

— satisfacerea și dirijarea necesităților care conservă modul de producție capitalist (o impusă *servitude volontaire)*; punerea de acord a culturii intelectuale cu cea materială prin proliferarea științelor sistemului; filozofii care-și interzic transcenderea critică a caracterului lor afirmativ.

— Pseudo-democratizarea în sfera consumului în condițiile unei întăriri și extinderi a puterii executive;

— mobilizarea internațională a marelui capital pentru asigurarea exploatării și îndiguirea sau reprimarea revoltei.

Astfel, capitalismul tîrziu organizează o societate globală în care satisfacerea reală și dirijată a nevoilor, libertatea și supunerea, democrația și teroarea se însumează într-o totalitate antagonistă, totalitate în care opoziția radicală este dispersată și minoritară, izolată de baza ei tradițională. Acesta este capitalismul tîrziu în faza contrarevoluției preventive.

Organizarea contrarevoluției preventive începe cu fascismul în Europa:

— reprimare teroristă a opoziției; lichidarea unei întregi generații de reprezentanți revoluționari ai clasei muncitoare;

— organizare centralizată a economiei pentru restabilirea și expansiunea marelui capital în

condițiile încredințării suveranității economice aparatului fascist;

— transformarea claselor exploatate în mase aliniate, ca populație privilegiată față de grupele „străine“, sacrificate.

După al doilea război mondial organizarea contrarevoluției a fost considerabil revizuită:

— reorganizare internațională a capitalismului sub hegemonie americană;

— împărțirea lumii;

— captarea mișcărilor de eliberare radicale din lumea a treia;

— intervenția militară, economică, tehnică a S.U.A. în străinătate; export de capital și producție;

— perfecționarea unui aparat de control și informații atotcuprinzător; subordonarea populației față de productivitatea distructivă a sistemului, dar totodată o considerabilă satisfacere a necesităților și reproducerea necesităților care conservă sistemul la nivelul individului, ceea ce face ca, provizoriu, teroarea să nu fie necesară.

Teoria și practica sînt confruntate cu necesitatea de a distruge această totalitate integrată și integratoare și de a elibera potențialul revoluționar existent în această societate, dar care este administrat. În această întreprindere teoria nu se poate sprijini pe o practică revoluționară dată și nici pe „mase“: izolarea practicii și manipularea maselor (pînă la alinierea lor) sînt (așa cum am încercat să arăt) urmarea și condiția modului de producție capitalist, nu doar un fenomen secundar. Datorită acestui fapt, tensiunea dintre teorie și practică devine mai puternică decît cea inerentă în mod firesc teoriei: legătura tradițională cu masele, așa cum a existat în perioada prefascistă, este „suspendată“ în acest stadiu al capitalismului tîrziu.

Interpretarea marxistă a acestei izolări a teoriei de baza ei de mase este în continuare îngreuiată de reificarea, larg răspîndită, a concep-

telor de condiții subiective și obiective ale schimbării, în special a conceptului de clasă muncitoare. Se pare că însăși teza a unsprezecea despre Feuerbach a căzut pradă interpretării reificate, ca și cum ar exista o succesiune istorică: mai întîi, pînă la un anumit stadiu al dezvoltării, interpretare filozofică a lumii, apoi schimbare. De fapt, filozofia critică rămîne un element al schimbării (ca la Marx însuși); iar acest element este cu atît mai important cu cît mișcarea socială considerată din punctul de vedere al trecerii la socialism este *regresivă*. Totodată această mișcare regresivă este terenul pe care apar noile posibilități ale acestei treceri și noile scopuri ale praxisului. Ceea ce în teoria premonopolistă a lui Marx mai putea fi respins ca utopie sau ideologie, trebuie să fie astăzi preluat de teorie. Însă întrucît aceste forme calitativ diferite ale trecerii la socialism apar astăzi în societate doar drept comportamente marginal-minoritare sau „elitare", includerea lor în teorie îi sporește acesteia caracterul abstract. Totodată, tocmai în temeiul acestei abstracțiuni, teoria rămîne deschisă pentru posibilitatea ca în cadrul practicii înseși să se manifeste aspecte și elemente ale teoriei care nu au fost dezvoltate pînă acum și a căror dezvoltare ar transforma din nou teoria în ghid al practicii.

Capitalismul tîrziu a modificat raportul dintre bază și suprastructură dar nu în direcția unui „sfîrșit al ideologiei", ci, dimpotrivă, în direcția unei instituționalizări, „încorporări" a ideologiei în comportamentul cotidian, în funcționarea societății sau a indivizilor. Uriașa abundență de mărfuri, productivitatea dirijată a muncii, precum și satisfacerea dirijată a necesităților mobilizează nu numai conștiința, ci și structura instinctelor pentru reproducerea existentului în interiorul și în afara sferei muncii. Socializarea represivă a conștiinței și a structurii instinctuale constituie astăzi o parte a *procesului material de reproducție*.

Însă același proces, care prin intermediul sistemului de necesități impus îi integrează pe cei exploatați în sistemul exploatării, este supus unei dinamici care amenință cu distrugerea această totalitate. Contradicțiile interne ale capitalismului se manifestă acut în tendințele care minează stabilizarea și totodată pun în lumină posibilitățile de eliberare care depășesc toate conceptele tradiționale. Ele reprezintă o variantă a teoriei clasice a prăbușirii, variantă corespunzătoare treptei de dezvoltare economico-politică.

Saturarea pieței în metropole și necesitatea unei noi acumulări constrîng capitalismul să producă pe scară lărgită mărfuri și servicii care reprezintă „bunuri de lux“ ce depășesc nevoile materiale și culturale vitale, fără ca sărăcia și mizeria să fie măcar reduse în afara populațiilor privilegiate, capabile să plătească. Dar acest fapt arată că la nivel social timpul de muncă necesar pentru reproducția forței de muncă devine tot mai scurt (aparența libertății), fără ca volumul total de muncă dependentă să fie redus: ea rămîne îndeletnicire pentru întreg timpul, conținutul vieții. Experiența timpului de muncă irosit, nenecesar (productiv și necesar doar pentru modul de producție capitalist) poate fi tot mai greu reprimată: ea stimulează nevoia „imperiului libertății“, care este constant produs și negat în lumea de mărfuri a capitalismului tîrziu.

Capitalismul creează mereu necesități pe care nu le poate satisface: înainte de toate, nevoia de a desființa munca exploatată ca mod de viață. Căci capitalismul *depinde* de reproducția și *intensificarea* muncii exploatate: bunurile de lux, imperiul capitalist al satisfacerii și al plăcerii sînt *mărfuri* care trebuie cumpărate și vîndute — valori de schimb. Astfel, capitalismul transformă imperiul *libertății* (pe care el însuși îl produce și-l dezvăluie) într-un imperiu al *necesității* sale — producția belșugului, a frumuseții, împlinirea; munca pentru bunurile de lux de-

vine o muncă socialmente necesară, inumană; scopul final este ratat.

Aceasta este forma contradicţiei fundamentale dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie proprie capitalismului tîrziu; ea constituie totodată schema unei *revolution impossible:* „imposibilă“ nu acolo unde ea s-ar întemeia pe mizeria materială, ci în societatea belşugului. Ea ar fi o revoluţie ce are loc într-o fază a capitalismului în care condiţiile producţiei, depăşind penuria şi represiunea, transformă necesităţi calitativ diferite în nevoi materiale şi culturale vitale.

Odată cu posibilitatea revoluţiei ca „salt calitativ“ se manifestă dialectica proprie materialismului istoric — germenele idealist pe care îl conţine de la început. Determinarea conştiinţei de către existenţa socială se modifică: pe baza unei economii orientată spre lichidarea penuriei şi exploatării, conştiinţa emancipată ar determina existenţa socială, şi nu în primul rînd ca inteligenţă funcţională, ca raţiune ştiinţifico-tehnică, ci ca un proiect al posibilităţilor reale ale existenţei sociale. Aceasta este utopia concretă a muncii solidare pentru satisfacerea vieţii şi a ambianţei vitale — o utopie fără de care teoria lui Marx nu poate deveni ghid al practicii socialiste.

O astfel de metamorfoză a materialismului istoric în idealism social — nu al gîndirii pure, ci al muncii sociale — îşi are temeiul de posibilitate în însăşi teoria lui Marx. Un fapt istoric nou (cel puţin începînd cu anii '60) este experienţa că acest concept al schimbării calitative nu se referă în primul rînd şi exclusiv la dezvoltarea postrevoluţionară, ci încă în capitalismul tîrziu el trebuie încorporat în practica pregătitoare pentru ca revoluţia să nu rămînă o simplă transformare cantitativă. În aceasta rezidă valoarea politică a cerinţelor şi experimentelor morale şi estetice ale noii stîngi: protecţia mediului încon-

jurător, comune, muncă în colectiv etc. Acestea sînt *anticipări* — anunțînd un stadiu mai avansat al radicalizării și de aceea izolate, deformate, integrabile, ușor de reprimat. Ele reprezintă forma tîrzie a separării muncii intelectuale de cea fizică (poate începutul depășirii ei?). În cadrul diviziunii muncii aceste forme ale contraculturii apar ca modalități de revoltă ideologice, moralizatoare, estetizante, elitare etc. Ca atare, ele anticipează în practică forme ale muncii neînstrăinate, relații umane solidare și o experiență a trupului și a mediului său care se sustrage societății valorii de schimb. Este o experiență a materiei, și un raport cu ea care se află dincolo de existența ei ca obiecte. Astfel, legătura dintre forma marfă și gîndire este desfăcută* și o conștiință care percepe omul și lucrurile într-un mod nou poate deveni factorul material al unei schimbări radicale, pe baza creată de tendințele de dezintegrare ale capitalismului tîrziu.

Tendința unei baze motivaționale noi sau extinse a revoluției apare într-o fază istorică în care fundamentul economico-politic al capitalismului tîrziu este considerabil zdruncinat — ea constituie prin calitatea și extinderea ei o nouă dimensiune a crizei.

Bunăstarea necesară pentru reproducția capitalismului tîrziu este grav amenințată de:

— *inflația* inerentă sistemului, care readuce *sărăcia*** și ascute lupta de clasă (Anglia, Italia, Franța);

— intensificarea concurenței intercapitaliste și de dificultățile crescînde ale acumulării;

---

* Vezi Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1972

** 1973: 1,3 milioane *mai mulți* săraci în S.U.A. (Bureau of Statistics, citat în: *Süddeutsche Zeitung*, 6/7 Juli 1974), adică 23 milioane sub limita sărăciei de 4500 $ pe an pentru o familie cu patru membri. Vezi și Harry Bravermann, *Labor and Monopoly Capital*, în Monthly Review, July-August 1974, p. 119 și urm.; p. 132.

— lipsa și exploatarea prădalnică a materiilor prime și a surselor de energie necesare menținerii bunăstării materiale;

— creșterea puterii *țărilor în curs de dezvoltare* care livrează aceste materii prime și surse de energie — politizarea economiei lor.

Acest aspect necesită o scurtă analiză. Este simplu să plasezi centrul de greutate al potențialului revoluționar socialist în lumea a treia, cu toate că dezvoltarea faptică contrazice o astfel de teorie*. Chiar acolo unde s-au manifestat începuturi revoluționare, această dezvoltare a condus fie spre o reprimare sîngeroasă, fie spre degradarea realizărilor socialiste. În țări în curs de dezvoltare puternice din punct de vedere economic și politic se manifestă tendința unei adaptări la interesele capitalismului. Pentru extinderea globală a capitalismului tîrziu, lumea a treia nu reprezintă încă o barieră de nedepășit: contralovituri (cum ar fi scumpirea sau raționalizarea materiilor prime indispensabile pentru capitalism) au fost pînă acum absorbite pe calea unei concentrări a forței capitalismului (petrol — industrie chimică) sau a societăților multinaționale; se poate vorbi chiar de un proces aparent invers — fostele colonii investesc tot mai mult în metropolele capitaliste, participă la tehnologia și finanțele lor. Chiar dacă țările producătoare de petrol ale lumii a treia dispun astăzi de o putere care le conferă un rol hotărîtor în politica și economia internațională, ele joacă acest rol în sistemul existent al dominației ca *newcommers* și nu ca adversari ai lui.

Integrarea foștilor colonizați și colonizatori se realizează nu numai de sus, adică prin intermediul clasei dominante în țările în curs de dezvoltare, ci și „de jos“, prin imigranții care încep ca muncitori în micile întreprinderi sau cumpă-

---

* Vezi Bill Warren, *Imperialism and capitalist Integration*, în New Left Review 81 (1973) și Arghiri Emmanuel, *Mythos of Development versus Mythos of Underdevelopment*, *ibid.* 85 (1974).

rînd mici magazine pentru a deveni treptat proprietarii unor mari firme. Marea masă a muncitorilor străini nu participă la acest proces, constituind „noul proletariat“, dar limbile străine care se răspîndesc prin mijlocirea acestei pături afectează cotidianul tradițional al capitalismului tîrziu: colonizatorii nu mai sînt cu totul acasă, nu mai sînt doar „între ei“ în propria lor țară.

Ar fi absurd să vedem în acest proces o amenințare din afară la adresa capitalismului; el se desfășoară în interiorul sistemului mondial al capitalismului. Țările în curs de dezvoltare se pot desprinde de acest sistem, pot intra în sistemul marilor puteri comuniste, pot încerca un drum propriu. Totuși contradicția care determină dezvoltarea critică a capitalismului nu este conflictul cu statele comuniste sau cu lumea a treia; mai curînd, contradicția *internă* dintre forțele de producție și relațiile de producție impune în faza actuală o economie politică care suspendă conflictul cu lumea comunistă și cu lumea a treia.

Subminate de existența pactelor, mișcări și regimuri anticapitaliste pot fi zdrobite cu ușurință, dacă nu au fost deja înnăbușite de propria burghezie. Deocamdată, pericolul „din afară“ nu constituie o amenințare serioasă pentru concentrarea internațională a capitalismului și pentru expansiunea sa în țările mai slabe; contradicțiile se ascut în *interiorul* lumii capitaliste.

Capitalul se constituie ca unitate antagonică globală de contradicții care cuprinde și țările în curs de dezvoltare privilegiate din punct de vedere economic. Acesta este un aspect al stabilizării capitalismului tîrziu. Conflictele dintre aceste țări în curs de dezvoltare și metropole devin conflicte interioare ale lumii capitaliste (pentru țările în curs de dezvoltare acest fapt poate constitui un progres față de stările de lucruri precapitaliste).

Forma de acumulare şi de export de capital proprie capitalismului tîrziu nu reprezintă, desigur, un fenomen nou; astăzi, însă, dezvoltarea ei a atins un punct în care ea înrăutăţeşte într-o măsură sporită situaţia clasei muncitoare şi ansamblul economiei în metropole, în special în Statele Unite (emigrarea întreprinderilor, limitarea producţiei în regiunile unde salariul este mare, şomaj etc.). Spectrul sărăciei nu ameninţă doar (şi poate nu în primul rînd) acea parte a clasei muncitoare care, datorită organizaţiilor ei (sindicate şi partide), mai poate încă opune rezistenţă, ci şi pături largi ale claselor de mijloc care nu dispun de organizaţii economice şi politice. Totodată, spectrul sărăciei apare în cadrul unui sistem care activizează necesitatea eliberării nu numai de mizeria materială, ci şi de productivitatea care reproduce constrîngerea, de sclavia performanţei, de reprimarea instinctelor şi de dominarea naturii. Ca alternativă apare posibilitatea unei forme de viaţă radical diferite care cu greu poate fi inclusă în schema tradiţională a trecerii la socialism şi a socialismului însuşi.

Revolta împotriva capitalismului tîrziu tinde să *totalizeze* revendicările economico-politice într-o răsturnare radicală a valorilor: scopul ei ar fi dezvoltarea socialismului ca progres de la munca înstrăinată la munca creatoare, de la dominarea naturii la cooperare, de la reprimarea simţurilor la emanciparea lor, de la raţiunea exploatatoare la cea solidară.

Teoriei i-ar reveni sarcina de a elibera aceste posibilităţi de vălul lor utopic şi de a le defini ca praxis posibil.

Astăzi praxisul schimbării radicale conţine un element antiautoritar, eliberator: expresia *spontană*, subiectivă a revoltei care pune sub semnul întrebării formele tradiţionale ale pra-

xisului ca nemaifiind adecvate cu amploarea schimbării. Dar această spontaneitate, subiectivitate rămîne *ineficientă* dacă nu găseşte forme noi, proprii de *organizare*.

Ar fi absurd să credem că se poate lupta împotriva forţei extrem de organizate şi de concentrate a capitalismului tîrziu, fără o contra-organizare. Dar este tot atît de fără sens să credem că formele de organizare *tradiţionale* centralist-birocratice pot fi pur şi simplu preluate; în mare măsură ele însele s-au definit ca părţi ale existentului.

Atîta timp cît nevoia eliberării şi totalitatea care se revoltă există doar fragmentar, atîta timp cît grupele revoltate nu sînt unite într-un front comun, organizarea praxisului schimbării va rămîne fragmentară, descentralizată. Structura diferită şi interesele deosebite ale grupelor izolate fac ca munca organizatorică să se concentreze asupra locurilor de muncă respective, cartiere de locuit, şcoli etc. O astfel de concentrare a lămuririi și organizării ar putea duce într-un caz fericit la separarea de sistem a unor unităţi de producţie și distribuţie izolate (fabrici, întreprinderi comerciale monopoliste, institute de cercetări, întreprinderi de transport), la naşterea şi răspîndirea unei autoadministrări eficiente şi în cele din urmă la incapacitatea sistemului de a funcţiona. Tocmai concentrarea integrării tehnico-economice, dependenţa reciprocă a unităților de producţie şi a celor de distribuție conferă fiecărei întreprinderi mari un înalt potenţial de dezintegrare. Capitalismul tîrziu conţine germenii unei astfel de descompuneri descentralizate.

Să facem din lipsă o virtute: absenţa unei baze de masă pentru un partid de masă radical (S.U.A.) şi caracterul reformist al partidelor de masă europene fragmentează mişcarea, dar totodată fac cu putinţă, ba chiar această contra-

dicţie impune construirea şi dezvoltarea unor grupe de bază reale care în cursul dezvoltării pot deveni puncte de sprijin ale unirii pe scară naţională. O astfel de organizare care activizează nu numai fabricile, ci și cartierele de locuit, campus-urile etc., ar corespunde unui concept nereificat al clasei muncitoare, adică ea ar pune la baza practicii recunoaşterea unor pături largi ale claselor de mijloc și ale intelectualităţii ca forţe potenţiale ale schimbării. Această recunoaştere este îngreuiată, dacă nu respinsă de multe grupe minoritare ale noii stîngi.

Tensiunea crescută dintre teorie și practică specifică capitalismului tîrziu precum și orientarea în funcție de un concept depășit, reificat al clasei muncitoare au condus la apariţia unui fatal antiintelectualism în cadrul stîngii, la o autodemitere masochistă a intelectualilor. Acest antiintelectualism funcţionează eficient în favoarea realităţii stabilite — el reprezintă una din multiplele forme ale stabilizării şi ale liniștirii conştiinţei, ale rezistentei credințe în autoritate, ale opacității față de noile posibilități ale practicii. Toate acestea alcătuiesc un complex de inferioritate cultivat sistematic. Şi el este fatal pentru că tocmai în această perioadă caracterul pregătitor, minoritar al mişcării radicale şi formele noi ale practicii au nevoie tot mai mult de o analiză autonomă (adică nedogmatică).

Cu cît este mai mare puterea aparatului dominaţiei, cu cît este mai efectivă reproducerea lui în conștiinţa şi în structura instinctuală a celor dominaţi, cu atît practica intelectuală de lămurire și educare devine mai importantă. Astăzi ea este încă privilegiul unei elite; dar tocmai poziția privilegiată a intelectualilor se poate afla la originea practicii radicale. Privilegiul despre care vorbesc aici este unul al învăţării şi

al cunoașterii; el poate fi foarte bine pus în serviciul schimbării. Edificarea unei lumi de concepte care pune în lumină structura existentului și orizontul transformării lui constituie astăzi, mai mult ca oricînd, premisa schimbării, întrucît munca teoretică impune, de asemenea, critica conceptelor marxiste reificate și fetișizate. Această muncă transcende poziția de clasă particulară și domeniul particular al intelectualului: munca teoretică autonomă care se orientează după lucrul însuși tinde în *orice* domeniu să devină politică, să pună sub acuzație existentul.

În perioadele revoluționare și contrarevoluționare aportul intelectualității este indispensabil, însă în raport cu tendințele totalizatoare ale dominației capitalismului tîrziu el capătă o importanță deosebită. Cînd ideologia însăși, rațiunea însăși devin mijloace de dominație care sînt reproduse de indivizi, atunci sînt necesare o *contra*-psihologie, o *contra*-sociologie, o *contra*-rațiune, o *contra*-educație etc. Adică, spre deosebire de contopirea capitalistă a culturii intelectuale și materiale, a rațiunii și ideologiei, este valabil acum cuvîntul de ordine al eliberării muncii intelectuale pentru propria ei autonomie: *intelectualitatea în opoziție*.

Această autonomie care se orientează doar în funcție de lucrul însuși nu poate *accepta* viziunea asupra lumii, limba, nevoile imediate ale unei clase *particulare* sau ale „maselor" ca mijloc obligatoriu de comunicație, ca pe niște criterii prestabilite ale analizei.

Date sînt doar societatea existentă și tendințele ei demonstrabile. Analiza critică a acestei totalități nu se poate opri nici în fața clasei muncitoare; aceasta nu beneficiază de „imunitate teoretică".

Astăzi, cînd stînga este înclinată să vorbească mai curînd despre „popor" sau despre „mase"

decît despre clasa muncitoare (de exemplu „Power to the People“*, „Război popular în S.U.A.“) se manifestă ideea că subiectul potențial al schimbării în capitalismul tîrziu depășește clasa muncitoare formată din „blue collars“ și cuprinde pături largi ale populației dependente. Însă aceste mase constituie o unitate antagonică: pe de o parte, clasa muncitoare organizată, iar pe de altă parte populația care nu ia parte la procesul material al producției, dar depinde de dominația capitalului. Lămurirea politică a ultimei are astăzi o deosebită actualitate întrucît nu este vorba încă de revoluția socialistă, de practica revoluționară, ci de pregătirea ei, de dezvoltarea conștiinței în vederea creării unei situații revoluționare. Lămurirea politică practică are sarcina (desigur, nu nouă) de a transforma ostilitatea marii majorități a poporului față de revoluție cel puțin în neutralitate, în cel mai bun caz în simpatie (pasivă), căci concepția lui Marx rămîne valabilă: și în capitalismul tîrziu revoluția trebuie să se sprijine pe majoritatea populației.

În stadiul actual practica pregătitoare poate apela la experiența concretă a oamenilor din toate categoriile: întîlnirea nemijlocită cu capitalul are loc zilnic. Exploatarea, înșelarea, reprimarea pot fi cunoscute nu numai în fabrică sau birouri, ci și în marile magazine, în blocul de locuit, la obținerea îmbrăcămintei etc. Iar experiența zilnică este jocul dăunător cu risipa și sărăcia pe care-l joacă dominația.

Practica politică pregătitoare poate avea în vedere indivizii și grupele din toate păturile populației. Capitalismul tîrziu creează prin totalizarea ierarhiei lui verticale (dominație-dominat) o comunitate (generalitate) a celor dominați în pofida și în legătură cu interesele (nemij-

* Poporul la putere *(n. trad.)*

locite) opuse. Conştiinţa acestei „clase generale" poate deveni forţa schimbării radicale — sau forţa care i se opune.

Teza dezvoltării conştiinţei de clasă „din afară", are propria ei dialectică: ea este în capitalismul tîrziu integrat şi integrator mai importantă decît înainte. Noţiunea de „din afară" se raportează însă acum nu la o conştiinţă de clasă particulară (cea a proletariatului), ci la întregul populaţiei dependente, oprimate. Aceasta nu înseamnă nivelare, ci o extremă ascuţire a contradicţiilor de clasă ale capitalismului: opoziţia de clasă între munca salariată şi capital apare ca o parte a opoziţiei generale dintre populaţia dependentă de capital şi capital. Acesta este, de asemenea, un aspect al totalizării potenţialului radical corespunzător totalizării capitalismului tîrziu. Aceasta este tendinţa dominantă şi, atîta timp cît ea există, antiteza radicală ar fi distrugerea „din interior", autonomizarea părţilor ei.

Am schiţat mai sus formele de organizare posibile care corespund acestei tendinţe. Crearea unei baze regionale şi locale puternice ar putea progresa spre o autoadministrare solidară a instituţiilor şi comunităţilor respective; de asemenea, ea ar putea determina încercarea unei coordonări pe o scară extinsă şi conştientizarea caracterului imperios al unei acţiuni comune. Dar ca şi conceptul de „mase", conceptul de „autoadministrare" şi „solidaritate" rămîn abstracte şi reificate dacă nu sînt concretizate în raport cu constelaţia capitalismului tîrziu. „Autoadministrarea" devine o organizare revoluţionară doar atunci cînd administranţii înşişi sînt revoluţionari, adică necesităţile şi conştiinţa lor conţin elemente care transcend sistemul; altfel, comunităţile care se autoadministrează nu sînt decît experimentare în cadrul existentului — momente ale unei pseudodemocratizări şi nu „saltul calitativ" al socialismului. Solidaritatea poate deveni revoluţionară

doar atunci cînd înainte de orice organizare şi articulare necesară se bazează pe o conştiinţă şi pe o structură instinctuală care revendică „saltul calitativ“, deci care nu mai sînt prizoniere ale necesităţilor destructive ale pieţei capitaliste şi ale culturii care-i corespunde şi care de aceea au devenit disponibile pentru edificarea unei societăţi în care necesitatea plăcerii unei vieţi şi unui mediu pacificate este inclusă în însuşi procesul social productiv. O astfel de conştiinţă şi o astfel de structură instinctuală s-au manifestat ca forţă politică în 1968. Deşi de atunci reprimate, ele rămîn, chiar reprimate fiind, o potenţă radicală generată de dinamica capitalismului tîrziu.

CUPRINS

Herbert Marcuse — O biografie intelectuală, de *N. Tertulian* 5

Notă asupra ediţiei — *N.T.* 83

Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric, *trad. de V. Dem. Zamfirescu* 85

Contribuţii la critica hedonismului, *trad. de S. Vieru* 136

Eros şi Civilizaţie (fragmente), *trad. de V. Dem. Zamfirescu* 177

Ideea de progres în lumina psihanalizei, *trad. de S. Vieru* 219

Agresivitatea în societatea industrială contemporană, *trad. de S. Vieru* 239

Industrializare şi capitalism în opera lui Max Weber, *trad. de S. Vieru* 261

Omul unidimensional (fragmente), *trad. de I. Herdan* 285

Eliberarea de societatea abundenţei, *trad. de S. Vieru* 430

Libertatea și imperativele istoriei, *trad. de S. Vieru* 448
Artă și revoluție, *trad. de V. Dem. Zamfirescu* 465
Teorie și practică, *trad. de V. Dem. Zamfirescu* 514

ÎN COLECŢIA «IDEI CONTEMPORANE»
AU APĂRUT:

* * * Ştiinţă şi sinteză — Colocviu UNESCO
R. Garaudy: Marxismul secolului XX
G. N. Volkov: Sociologia ştiinţei
L. Althusser: Citindu-l pe Marx
V. Roman: Revoluţia ştiinţifică şi tehnică. Eseuri
R. Richta şi colectiv: Civilizaţia la răscruce
M. Dufrenne: Pentru om
L. Goldmann: Sociologia literaturii
P.V. Kopnin: Bazele logice ale ştiinţei
I. Nikolov: Cibernetica şi economia
N. Wiener: Sînt matematician
N.N. Constantinescu: Problema contradicţiei în economia socialistă
I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
A. Pelletier, J.J. Goblot: Materialismul istoric şi istoria civilizaţiilor
A. Toffler: Şocul viitorului
R. Florian: Reflecţii asupra filozofiei marxiste
* * * Mutaţii contemporane în ştiinţă şi tehnică şi implicaţiile lor
* * * Ştiinţă, filozofie, ideologie
M. Drăgănescu: Muncă şi economie
* * * Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi progresul
L. Seve: Marxismul şi teoria personalităţii
G. Lukács: Ontologia existenţei sociale
* * * Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică
M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
M. Mesarović, E. Pestel: Omenirea la răspîntie
C. Wright Mills: Imaginaţia sociologică
T. Kotarbiński: Tratat despre lucrul bine făcut
* * * Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi modernizarea forţelor de producţie
M. Drăgănescu: Sistem şi civilizaţie
C.I. Gulian: Marxism şi structuralism
E. Bonnefous: Omul sau natura?
N.N. Constantinescu: Economia protecţiei mediului natural
I.T. Frolov: Progresul ştiinţei şi viitorul omului

Lei 16

EDITURA POLITICĂ